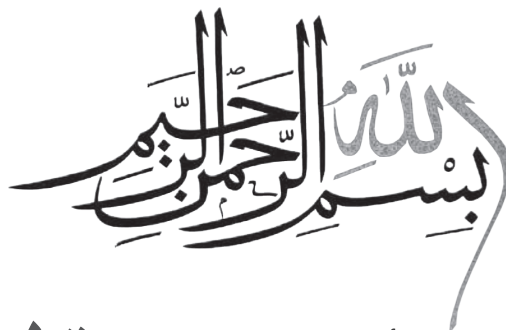
تا اجتهاد

فصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه السلام
سال دوم ـ پیش‌شمارهٔ هفتم و هشتم ـ تابستان و پاییز ۹۲
۵۰۰۰ تومان

با مقالات وآثاری در موضوعات



فصلنامهٔ علمی-تخصصی تا اجتهاد

سال دوم، پیش شمارهٔ هفتم و هشتم، تابستان و پاییز ۹۲

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه السلام

مدیر مسئول: حمیدرضا وکیلی

سردبیر: سیدحسن موسوی

همکاران این شماره: علیمراد مهاجری، داود عابدی، ابوالقاسم عسکری، مهدی روشنایی، محمد عبداللهی، سید علی مرتضوی، مهدی همتی و محمدحسین مخبریان.

آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن‌بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه السلام

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷٤٤۵۷۵-۰۲۵

پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۸

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

مسئولیت مقالات بر عهدهٔ نویسندگان می‌باشد.
نشریه در ویرایش مطالب آزاد است.
نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ مجاز است.

فهرست مطالب

استاد محمدمهدی موسوی خلخالی
استاد درس خارج حوزۀ علمیۀ مشهد

الردّ على القول بجواز الربا التوليدي

رسالة في جواب نظرية بعض المعاصرين في الربا الاستثماري

بعد السلام و التحية؛ قد لاحظنا ما حرّرتموه فى الرسالة الربوية و حاولتم التحليل الربا الاستثمارى أى الإنتاجى الذى يتعاطاه التجّار للاسترباح - بأشدّ محاولة فى قبال القسم الآخر من الربا الاستهلاكى الذى يتعاطاه الفقراء و المحتاجون، فيحرم هذا و يحلّ ذلك و أظنّه تقسيما ضيزا.

يرد عليكم أوّلاً:

ما هو المقسم فى تقسيم الربا بالاستهلاكى و الإنتاجى؟ هل هو:

المقترض: فيقسّم بالفقير و التاجر، و يحرم أخذ الربا من الأوّل دون الثانى.

العنوان: فيقسّم بعنوان الحاجة و عنوان التجارة و ان لم يصرفاه فى مأخوذه له من

العنوان.

القصد: فيحرم إذا قصد الاقتراض للحاجة و يحّل إذا قصد الاقتراض للتجاره و إن لم يصرف هذا فی الحاجة و ذاک فی التجارة.

الصرف: أی إذا صرفه المقترض فی الحاجة فیحرم أخذ الربا منه و إن صرفه التاجر فی التجارة، فیحلّ و لو علی نحو الشرط المتأخر.

الضرر و الربح: بمعنی أنّه لو تضرّر المقترض بدفع الربا یحرم الاخذ منه و إذا ربح التاجر من الاقتراض یجوز أخذ الربا منه علی نحو الشرط المتأخّر أیضا.

هذه احتمالات خمسة لیس لدیکم أیّ دلیل علی إثبات أحدها، فما هو المقسم بین الحرام و الحلال و ما هو الدلیل الشرعی علی ذلک؟ هذا أوّلا.

و ثانیاً:

إن المستفاد من قوله تعالی ﴿**وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُون**﴾[1] أنّ علّة أخذ الربا هو الظلم.

و قولکم «إن أخذه من التاجر أو صاحب المصنع و نحو ذلک ممن یستفید من الاقتراض من البنک و نحوه لایکون ظلما، بل هو عدل لحصول الربح للآخذ و المعطی، فهما ینتفعان من هذا الاقتراض، البنک بأخذ الربا و التاجر بالاسترباح، فأیّ ظلم فی ذلک فی حین إقامة الأسواق التجاریة بذلک.

جوابه: أن الاقتراض من البنک أیضا یکون فی معرض الظلم؛ لأنّ التاجر و نحوه ممّن یصرف المال فی سبیل الاسترباح قدیخسر خسارة کادحة، بل قد یفنی جمیع رأس ماله و یبقی مدیونا للبنک، فعلیه خسارتان: خسارة التجارة و خسارة الربا، أی یتضرّر بضررین: ضرر التجارة و ضرر الربا، فأین الاسترباح المجوّز للربا؟ و قد لایربح و لایخسر لکن علیه دفع الربا إلی البنک، فلیس الاقتراض من البنک رابحا دائما، بل هو فی خطر الضرر المضاعف: ضرر التجارة و ضرر الربا و هذا ظلم مضاعف، فما هو المخلص الشرعی؟

إذن لابدّ و أن یحدّد الحلّیة بالانتفاع، بمعنی أنّه إذا انتفع التاجر من الاقتراض من البنک فیحلّ أخذ الربا منه و إلّا فلا.

هذا و لکنه یبقی سؤال و هو أنه ما هو ملاک الربح؟ و بأی مقدار یربح کی لایکون

1. البقرة، ۲۷۸ – ۲۷۹.

ظلما؟ و نحوه من السؤالات المطروحة أمام هذا الاجتهاد الاستحسانی غیر المستند إلی دلیل فقهی.

نعم، هناک طریقة لحلّ هذه المشکلة نسبیا و هی المضاربة مع البنک، فإنّ ضریب احتمالات الضرر فیها اقل من ضریب احتمالات الاقتراض الربوی، فإنّ التاجر إذا لم یربح و لم یخسر فلیس علیه شیء، بخلاف المقترض، فإنّ علیه إعطاء الربا للبنک علی کل تقدیر، سواء ربح أو خسر أو بقی حاله لم یربح و لم یخسر.

فتحصّل أن إخراج الاقتراض الاستثماری من عموم أدلّة حرمة الربا بهذا الوجه الاستحسانی لایستند الی دلیل فقهی، بل هو استحسان محض لوحظ فیه توجیه عمل البنک الربویة، ارضاء لوجهة نظر الاقتصاد الرائج فی السوق التجاری فی یومنا الحاضر و هذا یعنی خضوع الدین للوضع الموجود.

و ممّا یضحک به الثکلی أنّکم تسندون إلی الفقهاء الغفلة عن هذه المسألة التی هی أبسط ممّا لایغفل عنه أدنی مسلم و لو کان عامیا، فضلا عن الطلبة العادیین، فإنّ الاستقراض الربوی للانتفاع به فی التجاره و نحوها امر بسیط رائج لایتصوّر غفلة الفقهاء بل الطلبة منه، إلا أنّهم امتنعوا عن القول بتحلیله، نظرا إلی عموم الأدلّة و شمولها لمثل ذلک، فإنّ هذا ممّا لایخفی علی أبسط الأذهان.

و قد تعرّض السیّد الطباطبائی قدس سرّه للربا الاستثماری وساواه فی المحذور الاقتصادی مع الربا الاستهلاکی، قائلا:

هذا فی الربا المتداول بین الأغنیاء و أهل العسرة - یعنی ما ذکره من المحذور الاقتصادی - و أمّا الذی بین غیرهم - کالربا التجاری الذی یجری علیه أمر البنوک و غیرها علی القرض و الاتّجار به - فأقلّما فیه أنه یوجب انجرار المال تدریجا إلی المال الموضوع للربا من جانب و یوجب ازدیاد رؤوس أموال التجارة و اقتدارها ممّا هی علیها بحسب الواقع و وقوع التطاول بینها و اکل بعضها بعضا و انهضام بعضها فی بعض و فناء کل فی ما هو أقوی منه، فلایزال یزیل فی عدد المحتاجین بالإعسار، ویجتمع الثروة بانحصارها عند الأقلین و عاد المحذور الذی ذکرناه آنفا.[1]

و یقصد من المحذور ما ذکره قبل ذلک بقوله «و هو الهرج و المرج و فساد النظام الذی فیه هلاک الانسانیه و فناء المدینة.»[2]

---

۱. السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۳، ص۴۳۰.

۲. نفس المصدر.

ثم يقع الكلام فى عموم أدلّة التحريم أو إطلاقها للقرض التجارى و من المعلوم أنّه لولا الإطلاقات و العمومات لزم تأسيس فقه جديد.

الدليل القرآنى و الإطلاق لحرمة مطلق الربا

الآيات الكريمة فى تحريم الربا نزلت فى ثلاث سور: النساء و آل عمران و البقرة و لحنها تؤدّى إلى أنّها نزّلت تدريجا و الله العالم.

أمّا الآية الأولى فهى حكاية تحريمه على اليهود، إشعارا بأنّها لابدّ و أن تحرم على المسلمين أيضا، لاشتراكهما فى النهى عن المفاسد و لا فرق فى الأديان الإلهية فى المناهى الناشئة من المفاسد و هى قوله تعالى:

﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نهُواْ عَنْهُ وَ أَكلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[1]

المستفاد من هذه الآية أنّ حرمة الطيّبات على اليهود نشأت من أمور ظلمهم على الناس و منعهم عن الإيمان بالله و أخذهم الربا و أكلهم أموال الناس بغير رضاهم.

و المراد من الربا هو الزيادة فى الأموال، بقرينة الاخذ، فلايعمّ مطلق الزيادة بالمعنى اللغوى، كالزياده فى الأكل و نحوه، فكانوا يأخذون الزيادة فى الأموال المعاوضية؛ إذ لايصدق الزيادة إلا باتّحاد الزائد و المزيد عليه فى الجنس، كالحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير و الدرهم بالدرهم، أو الاقتراض بمبلغ و الأداء بالأزيد منه، فلابدّ أن يكون أحد الطرفين أزيد فى المقدار من الطرف الآخر.

و الظاهر أن «اللام» فى قوله تعالى **﴿وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَا﴾** للعهد الخارجى و الإشاره إلى ما تعارف عند اليهود و هو الربا القرضى أو الأعمّ من المعاملى، فلا إجمال فى الآية و الأخذ بالمتيقّن و هو الربا الاستهلاكى.

الآية الثانية:

قال سبحانه تعالى: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَفًا مُّضَاعَفَةً وَ اتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**.[2]

هذه الآية خطاب للمسلمين رأسا و تصريح بتحريم الربا عليهم بعد الإشعار فى الآية الأولى من تحريمه على اليهود و الظاهر أنّ المراد من الأكل هو أكل الأموال و الربا هو

---

١. النساء، ١٦٠–١٦١.

٢. آل عمران، ١٣٠.

الزيادة فى الأموال، فيعمّ مطلق الربا و لو كان لغرض الانتفاع، فإنّ الأغراض لاتوجب قيدا فى الحكم، فلا إجمال فى الآية، لاسيّما إذا كان اللام فيها للعهد أيضا و المعهود هو ما تعارف عليه اليهود من الربا المعاوضى و كان متعارفا فى الجاهلية.

الآية الثالثة:

و هى آيات و أطول دليل من الكتاب فى تحريم الربا و التشديد عليه بأشدّ ما يكون، إلى أن بلغ به الحرب مع الله و الرسول.

قال سبحانه و تعالى: ﴿**الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَما يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عادَ فَأُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَ يُرْبِي الصَّدَقاتِ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثيمٍ إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ**﴾[1]

المستفاد من هذه الآيات الكريمة أنّ المسلمين كأنّهم امتنعوا عن طاعة الله فى تحريم الربا الذى نزلت به الآية الكريمة الثانية و هى قوله تعالى: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَفًا مُّضَاعَفَةً**﴾.

و كأنّهم اعترضوا على ذلک و قالوا ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا**﴾ أى إذا حرم الربا فلابدّ و أن يحرم البيع أيضا، لعدم الفرق بينهما فى الانتفاع بهما للبائع و المرابى، فمثّلوا البيع بالربا و شبّهوه به فى الحرمة، نظير قولک زيد كالأسد، أى فى الشجاعة و لم يقولوا «إنما الربا مثل البيع، فإذا حلّ البيع لابدّ و أن يحلّ الربا أيضا» و النكتة فى ذلک أنّ التشريع بحرمة الربا كان ثقيلا عليهم، فاعترضوا قائلين «إنّما البيع مثل الربا»، أى لابدّ و أن يحرم البيع أيضا، فإذا كان كذلک، أى حُرّما معا، فلازمه سقوط الأسواق عن الأخذ و العطاء و لزم الحرج الشديد و إفساد المعاش و المعاد، فلابدّ من تحليلهما معا، لقيام الأسواق بهما، فلامجال للفرق بينهما بالحلّية و الحرمة، فإنّ البيع بأكثر نسية كالقرض الربوى بأكثر، فما هو الفارق؟

و قد أجابتهم تعالى **أوّلا:** بأنّ الله أحلّ البيع و حرّم الربا، سواء قلنا بأنّ الجملة حالية أو

---

١. البقرة، ٢٧٥- ٢٧٩.

مستأنفة؛ إذ لايفرق ذلک فيما هو المقصود من الدلالة على حرمة الربا على أىّ تقدير، فهذا حكم إلهى لابدّ من إطاعته.

و ثانيا: أنّه لم يكتف بذلک، بل علّل تحريم الربا بأنّه ظلم على المأخوذ منه، حيث قال تعالى: ﴿**وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ**﴾، أى: إن الأخذ الزائد على رأس المال - و هو الربا - ظلم على المأخوذ منه و هذا بخلاف البيع، فإنّ أخذ الثمن من المشترى إنّما هو فى مقابل المثمن - أى المبيع - فليس بظلم، بخلاف أخذ الربا الذى هو زائد على أصل رأس المال، كما فى القرض الربوى، فإن رأس المال هو المقدار المأخوذ قرضا،و الزائد و هو ما يدفعه المقترض إلى المقرض زائدا على أصل القرض، كما إذا أعطاه ألف درهم قرضا لمدّة شهر فأخذ منه ألف و مأة درهم مثلا، فإنّ هذا ظلم، لعدم ما يقابل المأة الزائدة بشىء، فحاولت الآية الكريمة لبيان عدم مثلية البيع للربا بأنّ البيع عدل و الربا ظلم، إقناعا للمقرضين.

هذا هو المستفاد من مجموع الآيات الكريمة الواردة فى الربا على الترتيب:

الأوّل: التحريم على اليهود المشعر بلزوم التحريم على المسلمين.

الثانى: التحريم على المسلمين رأساً.

الثالث: تأكيد التحريم المشتمل على الجواب عن اعتراضهم على الحرمه و دعواهم عدم الفرق بين البيع و الربا.

و الجواب على ذلک أوّلا: بأنّ الفارق هو حكمه تعالى و **ثانيا:** هو تحقق الظلم فى الربا دون البيع، وليس حكمه تعالى تعبّدا محضا، بل لحكمة بالغة و هو الحكيم الخبير.

ثم إنّه لا فرق فى تحقّق الظلم بين الربا الاستهلاكى و الإنتاجى؛ لأنّه من المعلوم أنّ الظلم فى الربا هو ظلم مالى بلاعوض و هذا لايفرق فيه بين الأخذ من الفقير أو الغنى و المحتاج أو التاجر، فإنّ الغنى إذا أخذ منه مال بلاعوض فهو ظلم فى حقه و لو كان أغنى الأغنياء، فإنّ الظلم قد يكون على نفس الإنسان و أخرى فى عرضه و ثالثة فى ماله و لايفرق ذلک بين الفقير و الغنى و العاطل و التاجر فى الأمور الثلاثة.

نعم، ينجبر الظلم على التاجر بما يربحه فى تجارته بالقرض الربوى و مثلا يعطى عشرة آلاف درهم للبنک رباء و لكن يربح بالقرض الربوى عشرين ألف درهم مثلا، **إلا أنّه ينتقض:**

أوّلا: بانجبار الفقير المقترض ربويا أيضا بعلاج مريضه، كولده العزيز إذا صرف القرض الربوى فى علاجه و طاب و هذا الانجبار أعظم بكثير من الانجبار بالربح المالى.

و ثانيا: إنّ شىءا من ذلک لايرفع الظلم الربوى؛ لأنّه مال مأخوذ لا عوض و الانجبار بأمر خارج لايرفع الظلم الربوى، فإنّ هذا يشبه أن يأخذ زيد منک ألف درهم ظلما و يهديک عمرو ألف درهم إحسانا؛ فإنّ ظلم زيد لايرتفع بإحسان عمرو.

هذا هو المتحصّل من مجموع الآيات الكريمة الواردة فى حرمة الربا.

الاستدلال الفقهي

بقى علينا الاستدلال بالآيات الكريمة على حرمة الربا مطلقا، سواء ما يؤخذ من الفقير المحتاج إلى الاقتراض لمعالجة مريضه أو تعمير داره أو نحو ذلک ممّا يحتاج إليه فى ضرورة معاشه أو ما يؤخذ من التاجر المستريح بما يقترضه من نحو البنک و نحو التاجر أرباب الصنايع و المصانع بل الحكومات و نحوهم من أولى الثروات الطائلة، فإنّ استقراضهم من البنوک يكون للاسترباح و إقامة السوق التجارى فى البلد، بل التعامل مع البلدان و الحكومات الأخرى.

لاينبغى التأمّل فى إطلاق الآية الكريمة و هى قوله تعالى ﴿**أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا**﴾ و شمولها لمطلق المعاوضات الربوية من دون دخل أغراض المقترضين فى ذلک أبدا، فإنّ أغراضهم لاتعدّ و لاتحصى و لاترجع إلى ضابط كلّى، فإنّ الفقير المحتاج قد يقترض بداعى التجارة و الغنى قد يقترض بداعى الحاجة الضرورية.

تقريب الاستدلال:

لانشکّ أنّ المراد من قوله تعالى ﴿**حَرَّمَ الرِّبا**﴾ الربوا المعاوضى فى الماليات و ذلک بقرينتين:

الأولى: عطف الربا على البيع؛ إذ لا معنى لتحريم مطلق الزيادات - كالزيادة فى الاكل و الشرب ونحو ذلک - على حلّية البيع، فإنّ «الربا» فى اللغة و إن كان بمعنى مطلق الزيادة حتى فى مثل الأكل و الشرب و نحوهما، إلا أنّ القرينة المتّصلة تحدّدها فى موضوع خاص و هو الزيادات فى المعاوضات المالية كالاقتراض الربوى، ثم إنّه لايتحقّق مفهوم الزيادة إلا بين شىءين متماثلين و متّحدين فى الجنس، كزياده عشرة أمنان من الحنطة على خمسة منها،و زيادة الف و مأة درهم على ألف درهم و عدم صدق الزيادة على ثمن الكتاب على الكتاب؛ فلايصحّ أن يقال: إنّ ثمن الكتاب كعشرة دراهم أزيد من الكتاب، لعدم اتّحادهما (الكتاب و الدرهم) فى الجنس.

نعم، يصحّ أن يقال: إنّ الثمن المسمّى أكثر من ثمن المثل فيما لو اشترى الكتاب بأغلى من ثمنه السوقى و لكن هذا أيضا فى المتجانسين أى الثمنين لا الثمن و المثمن.

و بالجملة، لا إشكال فى أن المراد من «الربا» فى الآية الكريمة الزيادة فى المعاوضات و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين القرض بداعى الحاجة أو بداعى التجارة، لعدم دخل الدواعى فى الأحكام الوضعية و منها فساد المعاملات الربوية و منها القرض الربوى و الحكمة و هى الظلم جارية فيها، كما ذكرنا، فإنّها الزيادة بلاعوض معاملى، كما أنّ الزنا حرام، سواء كان بداعى الشهوة و اللذة أو بداعى إظهار العناد و الغلبة.

و بالجملة، القرينة الأولى هى عطف الربا على البيع.

و القرينة الثانية: ذيل الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿**وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ**﴾، فإن رأس المال هو المزيد عليه، كما إذا أقرضه ألف درهم، فإنّ هذا هو رأس المال، فإذا اشترط عليه الزيادة لمدّة شهر مثلا مأة درهم يكون هو الربا و قال تعالى ﴿**وَ ذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا**﴾ أى فى مقابل رأس المال، فهذه قرينة على أن المراد من قوله تعالى فى الصدر ﴿**حَرَّمَ الرِّبا**﴾ هو الزيادة المالية فى المعاوضة و هى القرض الربوى أو المعاملة الربوية، كما فى المكيل و الموزون المتجانسين، كما هو المقرّر فى محلّه.

فتحصّل أنّه لا مجال للمناقشة فى ظهور الآية الكريمة ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا**﴾ فى مطلق المعاوضات الربوية فى المكيل و الموزون المتجانسين، كالحنطة بالحنطة و أمّا الزيادةفى المعدودات فقد خرجت بالدليل الخاصّ و إلا لشملتها الآية الكريمة أيضا، كما هو المقرّر فى الفقه فى كتاب البيع. و غرضنا من هذه السطور تعميم تحريم القرض الربوى لمطلق الأغراض فى الاقتراض و إثبات عدم دخل الدواعى فى الحرمة.

و السعى فى تحليله إذا كان بداعى الاسترباح إنّما هو سعى فى إخضاع الدين للوضع الموجود و هذا ممّا يوجب التجرّى على أحكام الله تعالى و اضمحلال الدين المقدس تدريجا؛ إذ لا تحديد و لا تسديد للأهواء، فإنّ النفس لأمّارة بالسوء و السوء لايخضع للدين و دائرته واسعة بوسعة حبائل الشيطان و العياذ بالله.

استاد محمد قائینی
استاد درس خارج حوزۀ علمیۀ قم

ارزش توثیقات رجالیون

این مقاله به قلم فاضل ارجمند جناب آقای داود عابدی اردکانی از مباحث خارج اصول استاد قائینی استخراج و به تأیید استاد رسیده است.

چکیده

در این نگارش، به بحث ارزش قول رجالی در توثیقات و تضعیفات پرداخته و به اشکالات وارد شده، که عمده آن، دو اشکالِ عدم حجّیّت قول ثقه در موضوعات و حدسی بودن این اِخبار است، پاسخ داده و اثبات می‌کنیم که خبر واحد در موضوعات، حجّت است. اِخبار رجالی، حسّی بوده و لذا هیچ گونه مشکلی در اخذ آنها وجود ندارد. بلکه حتّی اگر این اشکالات وارد باشد، باز هم از باب حجّیّت قول خبره می‌توان آن را از باب ظنّ خاص (علمی) حجّت نمود و نوبت به انسداد صغیر نمی‌رسد.

واژگان کلیدی

ثقه، امر حسّی، امر حدسی.

مقدّمه

یکی از راه‌های معهودی که برای توثیق روات وجود داشته و دارد، مراجعه به کتب رجالیونی از قبیل نجاشی، شیخ طوسی و مرحوم کشی می‌باشد. لذا همواره نحوه حجّیّتِ مراجعه به این کتب، یعنی چگونگی حجّیّت توثیقات و تضعیفات رجالیون مورد بحث بوده است؛ به این معنا که اگر مثلا مرحوم شیخ در رجالش، شخصی را توثیق کرد، این قول ایشان به چه عنوان حجّت است؟ آیا از باب اِخبار ثقه حجت است یا بر اساس قول خبره و یا از باب منسد شدن باب علم و حجّیّت مطلق ظن و انسداد صغیر؟

ما در این مقاله به پنج اشکالی که به این روش از دستیابی وثاقت برای روات مطرح شده است، اشاره کرده و به آنها جواب خواهیم داد.

در مجموع، نسبت به اعتبار توثیقات رجالیون، پنج اشکال ذیل وجود دارد: [1]

۱. خبر واحد در احکام، حجّت است و در موضوعات، حجّت نیست.

۲. توثیقات رجالیون، شهادت است و در شهادت، تعدّد شرط است.

۳. خبر واحد، در اخبار حسّی حجّت است و توثیقات رجالیون، حسّی نیست، بلکه حدسی است.

٤. توثیقات رجالیون، مرسل بوده؛ پس همانند خبر مرسل، حجّت نیست.

۵. قدما، «اصالة العدالة»ای بوده‌اند؛ لذا توثیقاتشان حجّت نیست و حتّی احتمال آن، مانع از اعتبار قول ایشان خواهد شد.

اشکال اوّل: عدم حجّیّت خبر واحد در موضوعات

ادلّه اثبات حجّیّت خبر واحد، تنها در برگیرنده حجّیّت خبر واحدی است که متضمّن اثبات حکمی از احکام شرعی باشد، نه خبر واحدی که اثبات موضوعی کند. در ما نحن فیه نیز رجالیون، از وثاقت و صفت روات خبر می‌دهند که این، خبر از حکم شرعی نیست، بلکه خبر از موضوعی خارجی است که وثاقت روات بوده و ارزشی ندارد.[2]

---

۱. برخی از اشکالات، مثل اشکال اوّل و دوم، مربوط به شمول ادلّه خبر واحد نسبت به حجّیّت قول رجالی است و برخی از آن ها، حتّی با فرض شمول ادلّه حجّیّت خبر واحد، طرح می‌شود (اشکال چهارم). برخی دیگر نیز اشکالات عام هستند. (اشکال پنجم)

۲. عرفت أنّ قول الرجالي ليس بحجّة، لا من باب الشهادة، كما تقدّم في الإيراد الأوّل و لا من باب حجّيّة خبر الواحد؛ **لأنه إنّما يكون حجّة في الأحكام دون الموضوعات.** و لا ريب أنّ الإخبار بصفات الراوي من الإخبار بالموضوعات. (بحوث في مباني علم الرجال، ص۹۰)

جواب اشکال اوّل

حجّیّت خبر ثقه در موضوعات را می‌توان به یکی از این سه راه تقریر کرد:[1]

الف) الغای خصوصیّت

ب) طریق اولویّت

ج) شمول ادلّه حجّیّت خبر واحد

در جواب این اشکال، به بررسی این سه روش پرداخته و صحّت و سقم استدلال به این ادلّه را بررسی می‌کنیم:

الف. الغای خصوصیت

حتّی اگر مضمون ادلّه حجّیّت خبر واحد، تنها در روایاتی که نقل احکام می‌کند باشد، از آن الغای خصوصیت می‌کنیم؛ لذا نقل خبر در موضوعات نیز حجّت خواهد بود.

حتّی می‌توان مدّعی شد که نقل روایات در باب احکام نیز در حقیقت، نقل موضوع است؛ چون آنچه راوی نقل می‌کند، الفاظ است و خود این، موضوعی از موضوعات خارجی است. یعنی در واقع، موضوع الفاظی است که لغتاً برای معنایی وضع شده‌اند و راوی، آن موضوعات را برای ما حکایت می‌کند. به بیان واضح‌تر، راوی، تلفّظ امام را برای ما حکایت می‌کند که خود، موضوعی از موضوعات است. از طرفی، تفاوتی بین موضوعات نیست و چون خبر، در سایر موضوعات هم حجّت است، بنابراین دیگر نیازی به الغای خصوصیّت نخواهد بود.

اشکال این وجه

جواب از این وجه، این است که اگر شارع، خبر در موضوع خاصی را حجّت دانسته است، ملازمه‌ای ندارد که خبر ثقه را در موضوعات دیگر هم حجّت بداند. شارع، خبر ثقه در نقل الفاظ امام را حجّت دانسته است، چون بر آن حکم کلی مترتب است و این ملازمه‌ای با حجّیّت خبر ثقه در غیر این مورد ندارد.

ب. طریق اولویت

اگر قرار است خبر، در احکام کلّی الهی حجّت باشد، به اولویّت، در موضوعات جزئی حجّت خواهد بود. یعنی اگر می‌شود با یک خبر واحد، اثبات کرد کسی که مثلاً فلان گناه را کرد چنین حدّی دارد، به طریق اولی می‌شود اثبات کرد که مثلاً هر فردی، چنین عملی را مرتکب شود گنهکار است.

---

۱. همان طور که مرحوم شهید صدر(ره) به این وجوه اشاره می‌کنند. (بحوث في شرح العروة الوثقی، ج۲، ص۸٤)

اشکال این وجه

اشکالی که می‌توان به این وجه مطرح کرد، این است که دلیل اینکه خبر ثقه حجّت است ممکن است این باشد که باب علم در احکام، بدون در نظر گرفتن اخبار، منسد است و به خاطر انسداد باب علم، شارع خبر ثقه را حجّت دانسته است. اما در موضوعات، چنین چیزی نیست، بلکه اصلا شاید شارع تعمّدی داشته باشد که موضوعات شرعی به این سادگی اثبات نشود؛ یعنی در واقع حکمت جعل حجّیّت برای خبر ثقه در احکام، انسداد باب علم است ولی در موضوعات، این حکمت وجود ندارد.

ج. شمول ادلّه حجّیّت خبر واحد

عمده دلیل در پاسخ به این اشکال، این است که وقتی ادعا می‌شود ادلّه حجّیّت خبر واحد، تنها شامل اخبار مثبت احکام شرعی می‌شود، باید ادلّه حجّیّت خبر واحد را مرور کرد و دید آیا این ادّعا صحّت دارد و یا ادلّه، صلاحیّت اثبات حجّیّت برای اِخبار از موضوعات را نیز دارند؟

برای اثبات حجّیّت خبر واحد، از چند دلیل استفاده می‌شود که به بررسی دلالت آنها، از جهت شمول خبر ثقه در موضوعات می‌پردازیم. در بررسی این ادلّه، خواهیم دید که از چند دسته دلیلی که در حجّیّت خبر واحد استفاده میشود، هر چند برخی از آن ها، مثل روایت «**أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني، فقال: نعم**[1]»، دالّ بر مطلب نیست؛ ولی برخی از موارد آن می‌تواند اعتبار خبر واحد در موضوعات را نیز اثبات کند.

سیره

در مورد استدلال به سیره، بسیار واضح است که برای عقلاء، تفاوتی بین اخبار از حکم یا موضوع وجود ندارد. با این استدلال، ادّعای خصوصیّت داشتن اخبار از احکام، بی‌دلیل خواهد شد.

رادع از این سیره

اما برخی از روایات، به عنوان رادع از این سیره بیان شده است که مهم‌ترین آنها، روایت مسعدة بن صدقة است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، [عَنْ أَبِيهِ]، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ، **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ** عليه السلام **قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ، وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ، أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَ الْأَشْيَاءُ**

---

۱. رجال الكشي، ص ٤٩١.

كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَکَ غَيْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.[1]

مدّعا، این است که در این روایت، حضرت در موارد اثبات موضوع، حکمِ خلاف اصل را به بیّنه که همان دو شاهد عدل و ثقه است مغیی کرده اند، لذا در موضوعات خبر ثقه کافی نیست، بلکه نیاز به دو ثقه وجود دارد و سیره عقلا بر پذیرش از یک ثقه در این روایت تخطئه شده است.

نقد روایت رادع

برخی، روایت را از نظر سندی ضعیف دانسته‌اند، اما به نظر ما، این اشکال صحیح نیست و مسعده، اگر چه توثیق صریح ندارد اما اماراتی برای توثیق او وجود دارد، از جمله اینکه عده‌ای از اجلّاء از او نقل روایت دارند.

پس روایت از جهت سندی مشکلی ندارد. امّا مشکل اساسی، مشکل دلالی روایت است که روایت دلالت بر ردع ندارد؛ چون آنچه در این روایت به عنوان غایت حِلّ آمده است، بیّنه است؛ امّا بیّنه به این معنا (دو شاهد عدل)، اصطلاحی در نزد فقهاء است، نه مفهوم لغوی آن؛ بلکه بیّنه در لغت، به معنای حجّت است.

بنابراین آنچه نزد عقلاء، حجّت محسوب می‌شود بیّنه است و مفاد این روایت، این است که همهٔ موارد شک در حرمت، محکوم به حلّیّت است مگر مواردی که علم به عدم حلیت باشد (**یستبین**) یا اینکه حجّتی بر حرمت باشد. حال این حجّت، ممکن است دو شاهد عدل باشد یا چیز دیگری. حتّی در باب قضا هم بیّنه، به معنای دو شاهد عدل نیست؛ بلکه در این بحث نیز دو شاهد عدل، مصداقی از بیّنه است. لذا در همین باب قضا، موارد دیگری از حجّت و بیّنه وجود دارد، مثل اقرار که یقینا مشمول آن حصر روایت می شود که «**إنّما أقضی بینکم بالبیّنات و الأیمان**». پس حتّی در باب قضا نیز اقرار جزء بیّنات است.

در نتیجه، روایت مسعده دلالت دارد که غایت رفع ید از حلّیّت، فقط علم نیست؛ بلکه اگر حجّتی هم بر حرمت باشد، باز هم باید از حلّیّت رفع ید کرد.

نتیجه نهایی در دلالت روایت

نهایت چیزی که بتوان اثبات کرد، این است که بیّنه دو معنا دارد: یکی، مطلق حجّت است و دیگری، خصوص دو شاهد عدل و با این وجود، دیگر نمی‌توان گفت در این روایت منظور، دو شاهد عدل است، بلکه روایت، مجمل است و با روایت مجمل نمی‌توان از سیره عقلاء ردع کرد؛

---

۱. الکافی، ج۵، ص۳۱۳.

علاوه بر اینکه، ردع از سیره باید متناسب با سیره باشد و با عمومات و اطلاقات و مشترکات و مجملات نمی‌توان ردع از سیره کرد.

آیات قرآن و روایات دالّ بر حجّیّت خبر واحد

اگر استدلال ما بر حجّیّت خبر واحد، به آیات و روایات باشد، باز هم این استدلال هر دو صورت نقلِ حکم و حکایت موضوع را شامل می‌شود که برای هر مورد، یک نمونه ذکر می‌کنیم:

آیات: آیاتی که دلالت می‌کند پیامبران برای اقناع مردم بر پیامبری خود، به امین[1] بودن خود که مورد قبول مردم بوده است، محاجّه می‌کردند که در این وجه، تفاوتی بین اخبار از حکم یا موضوع وجود ندارد و اگر دلالت آیه نبا را هم بپذیریم، باز این شمول را خواهد داشت.

روایات: در بین روایات مورد قبول در حجّیّت خبر ثقه، روایاتی وجود دارد که شامل هر دو قسم می‌شود. به عنوان مثال: روایتی که با استدلال به وثاقت عمری و فرزندش، وجوب قبول قول آنها را اثبات کرد:

الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْکَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَکَ فَعَنِّي.[2]

که در این استدلال، تفاوتی بین نقل از حکم یا نقل از موضوع وجود ندارد، هرچند مرحوم شهید صدر(ره)[3] در این روایت، ادای از امام را موضوع روایت دانسته و بر این اساس، اخبار تحلیل خمس را که خبر در موضوع است را بر فرض صحّت، مشمول این روایت می‌داند. اما به نظر می‌رسد تفریعی[4] که در روایت آمده است اثبات می‌کند که آنچه موضوعیت دارد، وثاقت است نه خصوص ادای از امام و لذا خبر ثقه حجّت است، حتّی اگر در موضوعات باشد و ادای از امام هم نباشد.

روایات خاصّه دالّ بر حجّیّت خبر واحد در موضوعات[5]

علاوه بر آنچه گذشت، روایاتی خاصّ بر حجّیّت خبر واحد در موضوعات دلالت می‌کند که

---

۱. **إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ** (الشعراء، ۱۰۷ و ۱۲۵ و ۱۴۳ و ۱۶۲ و ۱۷۸؛ الدخان، ۱۸)

۲. الکافي، ج۱، ص۳۲۹.

۳. بحوث في شرح العروة الوثقی، ج۲، ص۸۵.

٤. یعنی تفریع «**فعنّی یؤدّیان**».

۵. نکته مهم: هر چند به خلاف اثبات حجّیّت اصل خبر واحد، در دلالت این روایات، نیازی به تواتر دلالی آنها نیست، ولی وثاقت روات آنها، باید به غیر از طریق خبر واحد رجالی باشد، وگرنه دور خواهد شد. لذا اگر در این دو روایت نتوانیم وثاقت روات را به غیر از خبر واحد که همان شهادت رجالیون ثابت کنیم، تنها دلیل، همان سیره خواهد شد که دلالتش بر مطلب تمام بود.

به دو مورد از این روایات به طور تفصیلی اشاره می‌کنیم:

روایت اوّل

«وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام، **فِي رَجُلٍ وَكَّلَ آخَرَ عَلَى وَكَالَةٍ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ، وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ، فَقَامَ الْوَكِيلُ، فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ، فَقَالَ: اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ، فَقَالَ: إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرَ الَّذِي وُكِّلَ عَلَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُعْزَلَ عَنِ الْوَكَالَةِ، فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ مَاضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ، كَرِهَ الْمُوَكِّلُ أَمْ رَضِيَ، قُلْتُ: فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ بِالْعَزْلِ أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عُزِلَ عَنِ الْوَكَالَةِ، فَالْأَمْرُ عَلَى مَا أَمْضَاهُ، قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ يُمْضِيَ الْأَمْرَ ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ، قَالَ: نَعَمْ، إِنَّ الْوَكِيلَ إِذَا وُكِّلَ ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَداً وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ بِثِقَةٍ يُبَلِّغُهُ أَوْ يُشَافَهَ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ**».[1]

این روایت، غایت وکالت را منوط به رسیدن خبر عزل به وسیله ثقه به وکیل می‌داند و اِخبار از عزل وکیلّ یک موضوع است و خصوصیّتی در فهم عرفی نیز در خصوص عزل از وکالت وجود ندارد.

روایت دوم

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، قَالَ: **سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا** علیه‌السلام **عَنْ رَجُلٍ يَصِيدُ الطَّيْرَ يُسَاوِي دَرَاهِمَ كَثِيرَةً، وَ هُوَ مُسْتَوِي الْجَنَاحَيْنِ وَ يَعْرِفُ صَاحِبَهُ أَوْ يَجِيئُهُ، فَيَطْلُبُهُ مَنْ لَا يَتَّهِمُهُ، قَالَ: لَا يَحِلُّ لَهُ إِمْسَاكُهُ، يَرُدُّهُ عَلَيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنْ هُوَ صَادَ مَا هُوَ مَالِكٌ بِجَنَاحَيْهِ لَا يَعْرِفُ لَهُ طَالِباً، قَالَ: هُوَ لَهُ**.»[2]

در این روایت، حضرت رضا علیه‌السلام دعوای فرد ثقه در اثبات موضوع مالکیّت خودش بر پرنده پیدا شده را نافذ می‌دانند و خصوصیّتی برای این موضوع متصور نیست.

نتیجه: پس بر اساس بررسی ادلّه حجّیّت خبر واحد، اثبات شد که این ادلّه، مطلق خبر واحد را حجّت می‌کند، چه از حکمی خبر دهند و چه بیان موضوعی کنند؛ همان طور که مرحوم محقّق خوئی(ره) به این مطلب اشاره کرده است.[3] این امر، جدای از روایات خاصی است که بر

۱. من‌لایحضره‌الفقیه، ج۳، ص۸۶؛ تهذیب‌الأحکام، ج۶، ص۲۱۳.

۲. الکافي، ج۶، ص۲۲۲، باب صید الطیور الأهلیة.

۳. و قد ذکرنا في أبحاثنا الأصولیة أنّ حجّیّة خبر الثقة لاتختصّ بالأحکام الشرعیة و تعمّ الموضوعات الخارجیة أیضا، إلا فیما قام دلیل علی اعتبار التعدّد، کما في المرافعات، کما ذکرنا أنّه لایعتبر في حجّیّة خبر الثقة العدالة. (معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج۱، ص۴۲)

خصوص مطلب دلالت دارد.

نتیجه نهایی جواب اشکال اوّل

در جواب این اشکال، مهم‌ترین جواب، سیره عقلاست که شامل اِخبار از موضوعات نیز می‌باشد و ادلّه دیگری نیز وجود داشت که در صورتی که در آنها نِقاش شود، مشکلی پیش نخواهد آمد.

اشکال دوم: شهادت بودن قول رجالی و نیاز به تعدّد

اشکال بعدی که جوابش از اشکال و جواب اوّل روشن می‌شود، این است که اعتبار قول رجالی بر اساس شهادت است نه بر اساس اخبار و ادلّه حجّیّت خبر واحد، شامل قول رجالی نمی‌شود؛ چون رجالی، شهادت به وثاقت یا ضعف افراد می‌دهد و لذا اعتبار قول او، بر اساس اِخبار نیست؛ بلکه در صورتی است که بیّنه باشد و بیّنه، متقوّم به شهادت حداقل دو نفر است، در حالی که در باب توثیقات رجالی، عموما یک نفر شهادت داده است.

جواب اشکال دوم

مقدّمتا باید به این نکته توجه کرد که این که گفته می‌شود ملاک حجّیّت قول رجالی، به ملاک اخبار است نه شهادت، منظور این است که از باب بیّنه نیست، نه اینکه شهادت و اخبار از حیث اخبار با هم تفاوتی دارند. شهادت هم خبر است اما منظور از شهادت در این اشکال، بیّنه است که در آن، شروط خاصی مثل تعدّد و عدالت شرط است.

جواب این شبهه روشن است؛ زیرا اعتبار قول رجالی، به ملاک اخبار است و آنچه در موثقه مسعدة آمده بود، مانع از حجّیّت خبر عدل واحد نیست؛ چون بیّنه در این روایت، به معنای بیّنه اصطلاحی که دو شاهد عدل است، نیست؛ بلکه منظور از بیّنه، دلیل و حجّت است که خبر ثقه واحد هم در سیره عقلاء، از مصادیق آن است و لااقل این است که روایت مجمل است و با اجمال نمی توان از سیره عقلاء ردع کرد.

در واقع، وقتی قاعده اوّلی حجّیّت خبر ثقه واحد در موضوعات شد، فقط در همان حدّی که دلیل بر خلاف داشته باشیم از قاعده اوّلی رفع ید می‌کنیم و بر فرض اثبات موردی که فقط با دو شاهد اثبات موضوع می‌شود، فقط در همان موارد به خلاف قاعده عمل می کنیم.

اشکال سوم: حدسی بودن قول رجالی

این اشکال که یکی از عمده‌ترین اشکالات این بحث است، این است که بر فرض حجّیّت

خبر ثقه، خبر ثقه‌ای حجّت[1] است که مخبِر، خبر را «عن حسٍّ» نقل کند امّا در جایی که ثقه خبری می‌دهد که حدسی است، ادلّه حجّیّت خبر واحد، دیگر شامل آن نخواهد شد و در بحث ما خبر رجالی به وثاقت اشخاص حدسی و یا لااقل محتمل الحدسیّة است که حسّی بودن آن احراز نمی‌شود، لذا از حجّیّت ساقط بوده و قابل تمسّک نخواهد بود. در نتیجه باید برای حجّیّت آن، از طرق دیگر، مثل حجّیّت قول خبره و یا حتّی از راه انسداد صغیر کمک گرفت. مؤکّد حدسی بودن قول رجالی نیز این است که غالباً فاصله بین رجالی و شخص توثیق شده بسیار زیاد است، به طوری که امکان ندارد رجالی او را درک کرده باشد و از نزدیک او را شناخته و پی به وثاقتش برده باشد.

جواب از اشکال سوم

برای جواب دادن از این اشکال، ابتدا باید معنای دقیق امر حسّی و امر حدسی روشن شود تا بتوان قضاوت صحیحی نسبت به مسأله داشت.

امر حسّی

مراد از امور حسّی، اموری ست که نوعاً هر کس بر مقدّماتش مطلع شود، نتیجه آن را تصدیق کند و در صورتی که خودش، آن واقعه را تجربه کرده بود، یقیناً نتایج آنرا می‌پذیرفت. در نتیجه، اخبار از امور حسّی به این معنا می‌شود که خبر از اموری بدهند که شخص سامع، در صورتی که خودش مقدّمات را به دست می‌آورد، همان نتایج را بدون هیچ تغییری تحصیل می‌کرد و احتمالی خلاف نتیجه‌ای که ناقل خبر گرفته، برای منقول الیه وجود نداشت، مثل نقل مسموعات و مشهودات که اگر در این امور، شخصی که دروغگو نیست چیزی نقل کند، کسی حرف او را به صرف احتمال اینکه شاید اشتباه در حس کرده باشد، رد نخواهد کرد؛ بلکه در آن، اصل عدم خطا جاری کرده و نمی‌گوید که من باید خودم می‌دیدم تا بپذیرم. به تعبیر دیگر، در حسّیات، انتفای احتمال تعمد کذب، مستلزم اطمینان به مضمون آن خبر است.

اموری هم که از مسموعات و مشهودات نیستند؛ ولی تعریف فوق بر آنها صدق می‌کند، یعنی به هر کس آن را بدهیم یک نتیجه واحد به دست می‌آید، باز در محدده امور حسی هستند که می‌توان از آنها، تعبیر به امور قریب به حس نمود؛ مثلاً اگر شخصی را در حال مستی دیدند و علّت منحصره مستی شراب خوردن باشد و مخبِر، خبر آورد که آن شخص شراب خورده است، با وجود اینکه مخبر، خودش، شراب خوردن را ندیده است ولی در این اتّفاق، استنباط شراب

---

۱. در این بحث، تفاوتی ندارد که خبر واحد را از باب سیره عقلاء، حجّت بدانیم یا اینکه حجّیّت را از روایات استفاده کنیم.

خوردن خاص شخصی دون شخص دیگر نیست، لذا آن نیز از امور حسی محسوب می‌شود.

امر حدسی

مراد از امور حدسی، اموری است که با وجود مقدّمات واحد، افراد مختلف ممکن است نتایج مختلفی را به دست آورده و نوعی استنباط شخصی در نتیجه گیری دخیل باشد، مثل نحوه استنباط از روایات که هر مجتهدی ممکن است از یک روایت واحد، استنباطی داشته باشد که با مجتهد دیگر متفاوت باشد؛ لذا اگر خبری به این صورت بود، دیگر در آن اصول عقلائیه، مثل عدم خطا جاری نمی‌شود و لذا نقل استنباط یک مجتهد از یک روایت، برای مجتهد دیگر حجّت نیست؛ زیرا ممکن است که این مجتهد از آن روایت، استنباط دیگری داشته باشد. به همین جهت است که در کتب روائی که جنبه فتوایی دارند، مثل کتاب فقیه مرحوم صدوق (ره)، چون ممکن است «قال المعصوم» یا «رُوی عن المعصوم»ی که در کتابش نقل کرده است، برداشت استنباطی خود صدوق باشد، ارزش روائی ندارند و تنها می‌تواند کاشف از نظر استنباطی صدوق باشد.

با توجه به این مقدمه، می‌توان گفت: هر چند به جهت بُعد زمان رجالی از اشخاص توثیق شده، احتمال حسّی بودن (به معنای مشاهدات و مسموعات) این اِخبار نیست؛ ولی این اِخبار، امری قریب به حس است که با توجه به نحوه استنباط وثاقت روات روشن می‌شود.

در زمان ائمّه و قبل از رجالیونی که کتابشان در دسترس ماست، مثل: مرحوم شیخ طوسی، نجاشی و کشی، تعداد بسیار زیادی کتب رجالی وجود داشت که صاحبان آن کتب، روات را درک کرده و «عن حسٍ»، به توثیق یا تضعیف آنها پرداخته بودند، به طوری که مرحوم محقّق خوئی (ره) می‌فرمایند:

«و قد بلغ عدد الکتب الرجالیة من زمان الحسن بن محبوب إلی زمان الشیخ نیّفا و مأة کتاب، علی ما یظهر من النجاشي و الشیخ و غیرهما.»

ایشان در ادامه اشاره می‌کنند که مرحوم حاج آقا بزرگ تهرانی، کتابی برای جمع آوری کتب رجالی تالیف کرده‌اند:

«و قد جمع ذلک البحاثة، الشهیر المعاصر الشیخ آقا بزرگ الطهراني في کتابه مصفی المقال.»[1]

همین نکته، نشان از وجود کتب فراوانی در این باب دارد.

---

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۱.

و این کتب فراوان، در دسترس رجالیون صاحب کتب مثل شیخ[1] و نجاشی بوده است و با توجه به شهاداتی که در آن کتب بوده است، وثاقت یا تضعیف یک راوی را استنباط کرده‌اند، به طوری که اگر هر کس به جای آنها بود همین استنباط را داشت. از طرفی، این احتمال که آنها از کتب رجالی قدیمی برداشتی داشته‌اند که ممکن است با برداشت ما فرق داشته باشد، قابل اعتنا نیست؛ لذا شهادت رجالیون، خبر از امری قریب الحس بوده و برای ما حجّت است؛ لذا می‌توان از باب حجّیّت خبر واحد به آنها عمل کرد.

شاهد حسّی بودن توثیقات رجالیون نیز این است که اگر قول رجالی حجّت نبود، چرا باید امثال شیخ و نجاشی، کتاب رجال تالیف کنند؟ چون این کار برای غیر مقلّدین شان که حجّت نبوده است و برای مقلّدین شان هم ارزشی ندارد؛ چون آنها باید مطابق فتوای آنها عمل کنند، پس این کتاب هیچ اثر و فایده‌ای ندارد.

این امر نشانگر این است که آنها، کار خودشان را به جهت اینکه شهادت خود را بر اساس حس می‌دانسته‌اند، برای دیگران دارای ثمره و حجّت می‌دانسته‌اند، لذا دست به تالیف کتب زده‌اند.

حجّیّت قول رجالی از باب قول خبره

لو سلّمنا که قول رجالی، حدسی باشد، باز هم حجّت است. این حجّیّت، نه به ملاک انسداد است، بلکه به ملاک حجّیّت قول اهل خبره است. در حجّیّت قول خبره نیز باید در نظر داشت که حتّی اگر قولش مبتنی بر حدس باشد، باز هم حجّت است مگر برای کسانی که خودشان ابزار آن حدس را دارا باشند؛ مثلاً کسی که تمکّن از به دست آوردن حکم مسأله‌ای فقهی را دارد، حال یا به نحو حس، مثل اینکه از امام سؤال کند یا حدسی، مثل اینکه خودش اجتهاد کند، در اینجا حدس دیگران برای او حجّت نیست؛ امّا اگر در جائی، فردی تمکّن از اطلاع از مسأله نداشت، مثل محل بحث ما که تمکّن از بررسی وثاقت و ضعف روات برای ما وجود ندارد (نه حسّاً و نه حدساً) که در اینجا قول اهل خبره حجت است؛ زیرا در بنای عقلاء بر حجّیّت قول خبره، تفاوتی بین فردی که خبره نیست و فردی که خبره است ولی تمکّن از اعمال حدس

---

۱. قال الشیخ في کتاب العدّة في آخر فصل في ذکر خبر الواحد: «إنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثّقت الثقات منهم و ضعّفت الضعفاء و فرّقت بين من يعتمد على حديثه و روايته و بين من لايعتمد على خبره و مدحوا الممدوح منهم و ذمّوا المذموم. و قالوا: فلان متّهم في حديثه و فلان كذّاب و فلان مخلط و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد و فلان واقفي و فلان فطحي و غيرذلک من الطعون التي ذكروها. و صنّفوا في ذلک الکتب و استثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتّى أن واحدا منهم إذا أنكر حديثا طعن في أسناده و ضعّفه بروايته. هذه عادتهم على قديم و حديث لاتنخرم». (العدّة، ج۱، ص۱۴۱)

ندارد موجود نیست.

بنابراین رجالیون متقدّم ما که آثار آنها به دست ما رسیده است، اهل خبره بوده و تمکّن از اجتهاد و اعمال حدس داشته‌اند، ولی ما تمکّن از اعمال حدس و اجتهاد نداریم و به همین جهت، قول آنها از حیث قول اهل خبره برای ما حجت است و نتیجتاً نوبت به انسداد باب علم و علمی نمی‌رسد؛ زیرا همین حجّیّت قول اهل خبره، مانع از انسداد خواهد شد.

بر همین اساس، می‌توان قول رجالیونی مثل علامه و ابن داود را نیز از باب قول اهل خبره حجّت دانست؛ زیرا شواهد کثیری هست که برخی از کتب رجالی قدماء، در دست آنها بوده که به دست ما نرسیده است؛ لذا از باب حجّیّت قول حدسی خبره، برای کسانی که تمکّن از حدس ندارند، قول این دو بزرگوار نیز برای ما حجّت خواهد بود. از طرفی اینکه مرحوم آقای خوئی قدس‌سره[1] در حجّیّت قول علامه و ابن داود تشکیک کرده و گفته‌اند که «در دست آنها، مصادری غیر از مصادری که در دست ماست نبوده است»، حرف درستی نیست و شاهدی ندارد و اتّفاقاً شاهد بر خلاف آن وجود دارد.

یک نکته مهم

حتّی اگر در این بحث، اشکال سوم را وارد دانسته و در نتیجه، حجّیّت قول رجالی را نه از باب حس و نه از باب خبره نپذیریم، باز هم نوبت به انسداد صغیر نخواهد رسید؛ زیرا اثبات وثاقت روات، منحصر به شهادت امثال شیخ و نجاشی نیست، بلکه جدای از این طریق، راه‌هایی وجود دارد که عمده روایات را تصحیح کرده و راه را بر انسداد می‌بندد. این طرق، وجوهی مانند شهادت عملی راویان معاصر و یا معروف بودن راوی است که در انتهای مقاله، به صورت مختصر به آنها اشاره خواهد شد.

اشکال چهارم: مرسل بودن قول رجالی

شبهه بعدی نسبت به اعتبار قول رجالی، این است که آنچه از اقوال رجالیین به دست ما رسیده است، همگی مبتنی بر ارسال است. بر فرض که ما حجّیّت قول ثقه واحد در موضوعات را بپذیریم، این تنها در جایی است که این خبر، مسند باشد؛ اما جایی که خبر، مرسل بوده و وسائط، همه مجهول باشند، خبر ثقه واحد حجّت نیست. اقوال رجالیونی که در دست ماست نیز همگی مرسل هستند. بنابراین راهی برای اثبات وثاقت وسائط در این نقل قول نداریم. در واقع، اشکال این است که چه فرقی است بین اینکه در خبر مرسل که نقل از امام علیه‌السلام می‌کند قائل به عدم

۱. معجم رجال الحدیث، ج۱، ص۴۳.

حجّت هستیم، ولی خبر مرسل رجالی بر وثاقت فرد را حجّت دانسته و بر طبق آن عمل می‌کنیم؟ مثلاً: اگر شیخ بگوید زراره ثقه است، حرف او را می‌پذیریم ولی اگر ایشان بگوید امام صادق علیه‌السلام این گونه فرموده‌اند، خبر او را نمی‌پذیریم. در واقع، مشکل ارسال این است که چون وسائط برای ما مشخص نیستند، معلوم نیست خبر او، از صغریات خبر ثقه باشد.

جواب

جواب این اشکال، از بحث سابق روشن شد و آن اینکه کلام رجالیون، مرسل نبوده است، بلکه آنها، کتاب‌هایی در دست داشته‌اند که با وجود آنها، کلام آنها کاملاً مسند می‌شود.

اشکال: اگر به صرف وجود کتاب‌هایی در سابق و اخذ از آنها، اشکال ارسال را دفع کنیم، همین بیان نیز در مباحث فقهی خواهد آمد و باید مرسلاتِ مثلِ مرحوم صدوق(ره) نیز حجّت باشد، در حالی که این بیان در مباحث فقهی مورد قبول نیست.

جواب: علّت اینکه این بیان در مباحث فقهی نمی‌آید، بدان جهت است که در کتب فقهی مثل «من لایحضره الفقیه»، مرحوم صدوق (ره) در مقام نقل قول نیست، بلکه مقام استنباط و اجتهاد است؛ لذا اگر در جایی تنها مقام نقل قول باشد، این حرف را خواهیم پذیرفت.

اشکال پنجم: أصاله العداله‌ای بودن قدما

یکی دیگر از موانعی که برای حجّیّت قول رجالی بیان شده است، بحث أصالة العدالة درمیان قدماست. در این اشکال، ادّعا می‌شود که مبنائی در بین برخی از علماء وجود داشته است که معتقد به أصالة العدالة بوده‌اند. از طرفی، همین که در بین علماء، چنین افرادی بوده‌اند، مانع از حجّیّت قول رجالی می‌شود؛ چرا که ممکن است آن رجالی نیز دارای همین مبنا بوده باشد، امری که باعث می‌شود نتوان به توثیقات یا تضعیفات آنها عمل نمود.

جواب از اشکال پنجم

از نظر ما، این شبهه نیز صحیح نیست و وجود این چنین مبنایی در نزد برخی علماء، مانع از حجّیّت قول رجالی نیست؛ چون:

جواب اوّل: غیرمعروف بودن این مبنا

این مبنا، بر فرض پذیرش اصل وجود آن در بین قدما، مبنایی غیرمعروف بوده و مشهور بین علما، خلاف آن است. هم چنین، اگر کسی از رجالیین چنین مبنایی داشت، حتما کتاب او معروف می‌شد که توثیقات و تضعیفات او قابل عمل نیست؛ چون مبتنی بر أصالة العدالة است و عدم معروفیت این مبنا از علمای رجال، مؤیّد این است که رجالیین ما چنین مبنایی نداشته‌اند.

بنابراین همان طور که مشهور شده است که تضعیفات ابن غضائری از روی اجتهاد است و قابل اعتماد نیست، در اینجا هم مشهور می‌شد که مثلاً قول شیخ در رجال، قابل اعتماد نیست؛ چون مبتنی بر أصالة العدالة است.

جواب دوم: کلمات رجالیون، خلاف این مبناست

کلمات رجالیونی که کتب آنها به دست ما رسیده است، صریح در ردّ این مبنا ست؛ زیرا ایشان در باب‌بندی کتب خود، باب مجاهیل را جدا ذکر می‌کنند، در حالی که اگر اصل عدالت را قبول داشتند، باید مجاهیل را توثیق می‌کردند و دیگر معنا نداشت عده‌ای از روات را به عنوان مجهول ذکر کنند و آنها را مجهول بدانند. پس حتّی اگر این رجالی در فقه در مثل باب صلاة جماعت و باب قضا هم چنین مبنائی داشته باشد،[1] ولی در رجال این چنین مبنایی نداشته است وگرنه معنا نداشت در رجال عده‌ای را مجهول بداند.

جواب سوم: اصلا چنین مبنائی وجود ندارد

ما اصلا کسی را نداریم که ثابت باشد مبنای أصالة العدالة را قبول داشته است. تنها کسی از قدماء که این مطلب به او نسبت داده شده است، مرحوم ابن جنید(ره) است که کتابش، دست ما نیست تا صحّت یا عدم صحّت آن را کشف کنیم.[2]

در مورد غیر ایشان نیز به هر کس این نسبت را داده‌اند، خلاف آن را می‌توان از کلماتش به دست آورد؛ لذا در اینجا به مواردی از این دست اشاره می‌کنیم:

از جمله کسانی که این مبنا به او نسبت داده شده است، مرحوم علامه(ره) است ولی این نسبت به ایشان، از غرائب است و کسانی که این حرف را به ایشان نسبت داده‌اند، تتبّع کافی در کلمات ایشان نکرده‌اند؛ لذا در اینجا به بررسی برخی از کلمات مرحوم علامه(ره) می‌پردازیم:

ایشان درتحریر می‌فرمایند:

«إذا انتفى علم الحاكم بالدعوى، طلب البيّنة، فإن عرف عدالتها حكم و إن عرف الفسق أطرح و إن جهل الأمرين بحث عنهما و طلب التزكية و إن عرف إسلام الشاهدين. و لايجوز له التعويل في الشهادة على حسن الظاهر، بل لايحكم إلّا بعد الخبرة الباطنة بحال الشاهدين. و لو حكم بالظاهر من حال العدالة، ثمّ تبيّن فسقهما وقت الحكم، نقض الحكم.[3]»

---

۱. هرچند از نظر ما، معنای عدالت تفاوتی در رجال و فقه و اصول و.... ندارد.

۲. مختلف الشيعة، ج۳، ص۸۸.

۳. تحرير الأحكام، ج۵، ص۱۳۱.

در قواعد می‌گوید:

«فإن علم فسق الشاهدين أو كذبهما لم يحكم و إن علم عدالتهما استغنى عن المزكّى و حكم. و إن جهل الأمر بحث عنهما. و لايكفي في الحكم معرفة إسلامهما مع جهل العدالة و توقّف حتّى تظهر العدالة فيحكم، أو الفسق فيطرح. و لو حكم بالظاهر ثمّ تبيّن فسقهما وقت الحكم نقضه. و لايجوز أن يعوّل على حسن الظاهر.»[1]

در تحرير در بحث كتاب الصلاة مى فرمايند:

«و لو لم يعلم فسق إمامه و لا بدعته حين صلّى معه، بناء على حسن الظاهر لم يعد و لو لم يعلم حاله و لم يظهر منه ما يمنع الائتمام به و لا ما يسوغه لم تصحّ الصلاة.»[2]

در همه اين مباحث، ايشان جهالت حال شاهد يا امام جماعت از جهت وثاقت را تصوّر فرموده و امر به تبيّن حال كرده است و اجازه اعتماد بر حسن ظاهر را نمى‌دهد. حال اين فرمايش با نسبت أصالة العدالة‌اى بودن ايشان چه نسبتى مى‌تواند داشته باشد؟

البته در كتاب رجالى ايشان، يعنى الخلاصه، عبارت‌هايى وجود دارد كه گفته شده است ظهور در أصالة العدالة دارد؛ به عنوان نمونه، عبارتى در ترجمه احمد بن اسماعيل بن سمكه آورده است:

«أحمد بن إسماعيل بن سمكه بن عبد الله أبو علي البجلي عربي، من أهل قم، كان من أهل الفضل و الأدب و العلم و عليه قرأ أبو الفضل محمد بن الحسين بن العميد و له كتب عدّة لم يصنّف مثلها و كان إسماعيل بن عبد الله من أصحاب محمد بن أبي عبد الله البرقي و ممّن تأدّب عليه؛ فمن كتبه كتاب العباسي و هو كتاب عظيم نحو عشرة آلاف ورقة في أخبار الخلفاء و الدولة العباسية مستوفى لم يصنّف مثله. هذا خلاصة ما وصل إلينا في معناه و لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل و لم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض.»[3]

در مورد اين عبارت نيز اين ادّعا صحيح نيست؛ زيرا ناگفته پيداست كه علامه بعد از ذكر امارات وثاقت و جلالت، عدم تعبير علماى رجال نسبت به ايشان به عبارت ثقه و يا عدل و يا ضعيف را اماره وثاقت گرفته است. علاوه بر اينكه، اگر ايشان، أصالة العدالة‌اى بود، ديگر بين اينكه معرضى در مقام باشد يا نباشد تفاوتى نداشت.

---

۱. قواعد الأحكام، ج۳، ص۴۳۰.

۲. تحرير الأحكام، ج۱، ص۳۱۸.

۳. رجال العلامة – خلاصة الأقوال، ص۱۷.

نظیر این مطلب است، آنچه ایشان ذیل ابراهیم بن هاشم فرموده است:

إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق: القمي أصله من الكوفة و انتقل إلى قم و أصحابنا يقولون: إنّه أوّل من نشر حديث الكوفيين بقم و ذكروا أنه لقي الرضا عليه‌السلام و هو تلميذ يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الرضا عليه‌السلام و لم أقف لأحد من أصحابنا على قول في القدح فيه و لا على تعديله بالتنصيص و الروايات عنه كثيرة و الأرجح قبول قوله.[1]

و نیز ایشان در مقدّمه کتاب خود فرموده‌اند:

«و لم يطل الكتاب بذكر جميع الرواة، بل اقتصرنا على قسمين منهم و هم الذين أعتمد على روايتهم و الذين أتوقف عن العمل بنقلهم، إمّا لضعفه أو لاختلاف الجماعة في توثيقه و ضعفه أو لكونه مجهولا عندي و لم نذكر كلّ مصنّفات الرواة و لا طولنا في نقل سيرتهم، إذ جعلنا ذلک موكولا إلى كتابنا الكبير المسمى بـ«كشف المقال في معرفة الرجال».»[2]

و نیز ذیل إسماعیل بن الخطّاب، بعد از ذکر خبری دالّ بر مدح او می‌فرماید:

«و لم يثبت عندي صحّة هذا الخبر و لا بطلانه، فالأقوى الوقف في روايته.»[3]

و نیز ذیل ثویر بن أبي فاختة، بعد از بیان نکته‌ای می‌نویسد:

«و هذا لايقتضي مدحا و لا قدحا، فنحن في روايته من المتوقّفين.»[4]

این عبارات و همچنین در نظر گرفتن بابی برای مجاهیل در همین کتاب، دالّ بر این مطلب است که حتی اگر ایشان، در غیر رجال أصالة العدالة‌ای باشند، لااقل در بحث رجال، این مبنا را ندارند.

یکی دیگر از کسانی که اصل عدالت به او نسبت داده‌اند، شیخ طوسی است. در بررسی کلمات ایشان نیز خلاف این نسبت اثبات می‌شود.

ایشان در خلاف می‌گوید:

«إذا حضر الغرباء في بلد عند الحاكم، فشهد عنده اثنان، فإن عرفا بعدالة حكم و

---

۱. رجال العلامة – خلاصة الأقوال، ص۵.
۲. رجال العلامة – خلاصة الأقوال، ص۳.
۳. رجال العلامة – خلاصة الأقوال، ص۱۱.
٤. رجال العلامة – خلاصة الأقوال، ص۳۱.

إن عرفا بالفسق وقف و إن لم يعرف عدالة و لا فسقا بحث عنهما و سواء كان لهما السيماء الحسنة و المنظر الجميل و ظاهر الصدق.»[1]

از جمله کسانی که از برخی کلماتشان، احتمال قول به أصالة العدالة داده می‌شود، مرحوم صدوق و و استادش مرحوم ابن ولید است، در حالی که این مبنا با رویهٔ ایشان در کتبشان سازگاری ندارد. به عنوان نمونه، ایشان در جایی در صلاة جماعة می‌فرماید:

«وَ قَالَ أَبِي رَضِيَ‌اللهُ‌عَنْهُ فِي رِسَالَتِهِ إِلَيَّ: لَاتُصَلِّ خَلْفَ أَحَدٍ إِلَّا خَلْفَ رَجُلَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ وَ وَرَعِهِ، وَ آخَرُ تَتَّقِي سَيْفَهُ وَ سَطْوَتَهُ وَ شَنَاعَتَهُ عَلَى الدِّينِ، وَ صَلِّ خَلْفَهُ عَلَى سَبِيلِ التَّقِيَّةِ.»[2]

این عبارت تصریح دارد که باید به ثقه اقتدا کرد و در غیر ثقه، تنها از باب تقیه می‌توان اقتدا نمود، در صورتی که اگر ایشان أصالة العدالةای بود، لزومی در مقید کردن به این دو امر نداشت.

در انتها و با توجه به این عبارت‌های منقوله از کتب این بزرگواران، روشن شد که نمی‌توان «أصالة العدالة» را به این بزرگان نسبت داد.

البته برخی عبارات از مرحوم علامه و شیخ طوسی نقل شده است که موهم این مطلب بوده است که آنها، أصالة العدالة را قبول دارند. با بررسی همان کلمات، به دست می‌آید که این کلام آنها، ناظر به تعابیری است که در روایات آمده است، تعابیری مبنی بر این که اگر اماره بر عدالت وجود داشت، باید مطابق آن حکم کرد و فحص از باطن لازم نیست؛ یعنی کسی که به حسب ظاهر، عادل بوده و فسق و گناهی از او دیده نشده است، این اماره بر عدالت بوده و لازم نیست ما از زوایای پنهان او فحص کنیم؛ همان طور که در روایت آمده است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ، **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ** عليه‌السلام، **قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيِّنَةِ، إِذَا أُقِيمَتْ عَلَى الْحَقِّ، أَ يَحِلُّ لِلْقَاضِي أَنْ يَقْضِيَ بِقَوْلِ الْبَيِّنَةِ إِذَا لَمْ يَعْرِفْهُمْ مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ، قَالَ: فَقَالَ: خَمْسَةُ أَشْيَاءَ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَأْخُذُوا بِهَا ظَاهِرَ الْحُكْمِ: الْوِلَايَاتُ وَ التَّنَاكُحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ الذَّبَائِحُ وَ الشَّهَادَاتُ، فَإِذَا كَانَ ظَاهِرُهُ ظَاهِراً مَأْمُوناً جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَ لَايُسْأَلُ عَنْ بَاطِنِهِ.**»[3]

در روایت ابن ابی یعفور آمده است:

---

۱. الخلاف، ج۶، ص۲۲۱.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۳۸۱.

۳. الکافی، ج۷، ص۴۳۱.

«رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام: بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ: أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّتْرِ وَ الْعَفَافِ- وَ كَفِّ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ وَ الْيَدِ وَ اللِّسَانِ وَ تُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكَبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ، مِنْ شُرْبِ الْخُمُورِ وَ الزِّنَا وَ الرِّبَا وَ عُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ، وَ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثَرَاتِهِ وَ عُيُوبِهِ وَ تَفْتِيشُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ، وَ يَجِبَ عَلَيْهِمْ تَزْكِيَتُهُ وَ إِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ.»[1]

پس در این روایات، جدای از ظاهر افراد، اجازه تجسس داده نشده و به همان ظاهر اکتفا شده است. بنابراین طبیعی است که به تبع این روایات، تعابیری شبیه همین فرازها در کلمات بزرگان آمده باشد و لذا به آن ها، أصالة العدالة را نسبت داده‌اند.

یکی از کسانی که این مسأله را خوب مطرح کرده است و نشان داده که نسبت أصالة العدالة به این بزرگان اشتباه بوده است، مرحوم صاحب جواهر قدس‌سره[2] است که به این نکته اشاره کرده است. در نتیجه، این نسبت که رجالیون، أصالة العدالة‌ای بوده‌اند، صحّت ندارد، بلکه رواتی را که به توثیق معرفی کرده‌اند، بر اساس حس و برگرفته از اصول رجالی سابق از ایشان بوده است. در مورد کسانی که اطلاعی از وثاقتشان نداشتند نیز تعبیر به وثاقت نکرده، بلکه آنها به مجهول توصیف نموده‌اند.

ضمیمه: عدم نیاز به قول رجالی برای دستیابی به عمده فقه

در انتها، برای تکمیل بحث، جا دارد این مطلب روشن شود که بنا بر فرض، اگر اشکالات فوق در حجّیّت قول رجالی وارد باشد، آیا دیگر راهی که بتوان وضعیت راویان عمده روایات را روشن کرد وجود دارد یا اینکه بعد از این اشکال، دیگر راهی وجود ندارد و منجر به انسداد صغیر شده و تنها راه برای تشخیص وضعیت روات، عمل به ظنِ حاصل از کتب رجالی است؟

در جواب این سؤال، باید گفت حتّی اگر دستمان، از توثیقات و تضعیفات رجالیون کوتاه شود، باز هم نوبت به انسداد نمی‌رسد، به جهت اینکه طرق مختلفی غیر از رجوع به کتب رجالیون وجود دارد که می‌توان وثاقت روات را به دست آورد که در مجموع با در نظر گرفتن تمامی این طرق، می‌توان به عمده فقه دست یافت و دیگر انسداد نخواهد شد.

۱. من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۳۸.

۲. جواهر الکلام، ج۱۳، ص۲۷۵ به بعد.

طرق اثبات وثاقت روات جدای از توثیق رجالیون

۱- سکوت ائمّه رجال در مورد اشخاص معروف

یکی از راه‌هایی که می‌توان به وسیله آن، به وثاقت راوی پی برد، سکوت ائمه رجال در مورد اشخاص معروف است،[۱] یعنی اگر در مورد اشخاص معروف، تضعیفی نقل نشود، حتّی اگر توثیق هم نشوند، همین عدم تضعیف، نشان از توثیق آنها خواهد داشت؛ چون این عدّه، به جهت شهرتی که دارند، اگر ثقه نبودند و قدحی داشتند حتماً منتشر می‌شد و همگان از این موضوع آگاه می‌شدند؛ لذا همین سکوت در تضعیف این افراد دال بر نبود قدح در ایشان است. بنابراین وثاقت اصحاب مشهور و بزرگ ائمه علیهم‌السلام، متوقّف بر توثیق صریح اصحاب رجال نیست. با بررسی روایات می‌فهمیم که عامّه روایات ما از اصحاب مشهور و بزرگ ائمه علیهم‌السلام نقل شده است، تا جائی که می‌توان گفت بیش از هفتاد درصد روایات، از اصحاب مشهور ما نقل شده است و لذا در توثیق این افراد و اعتبار این روایات، نیازی به حجّیّت قول رجالی نداریم.[۲]

۲- اکثار روایت ثقه از شخص

راه دومی که برای اثبات وثاقت وجود دارد، کثرت نقل ثقه است. اگر انسان ثقه‌ای، کثیراً از شخص دیگری نقل کند، می‌توان اعتماد او را بر مروی عنه کشف کرد و این، نشان از وثاقت مروی عنه دارد.

برای قبول این نکته، باید توجّه داشت که بین اصحاب حدیث، اعتماد بر افرادِ غیر قابل اعتماد، مُخلّ به وثاقت شخص است؛ یعنی فرد اگر بر کسی که قابل اعتماد نیست اعتماد کرده و از او زیاد روایت کند، در وثاقت خود او مُخلّ است.

بنابراین در رجال ما کسانی که این رویه را نداشته و بر ضعفاء و مجاهیل اعتماد می‌کرده‌اند، این را به عنوان قدح در او بیان کرده‌اند، مثل مرحوم برقی که در موردش گفته‌اند:

«كان ثقة في الحديث إلا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لايبالي عمّن أخذ.»[۳]

بنابراین کسی که رجالیون در مورد او چنین قدحی بیان نکرده‌اند، نشان می‌دهد که بر کسی که ضعیف بوده است اعتماد نمی‌کرده و روایات زیاد از او نقل نکرده است؛ لذا اگر از کسی زیاد

---

۱. مرحوم آقای تبریزی نیز قائل به همین مطلب بوده‌اند.

۲. معروف بودن اشخاص‌را می‌توان از راه‌هایی مثل: بیان دیگران در مورد ایشان، از راه تاریخ و یا با توجه به کثرت روایاتشان و نقل عدّه قابل توجهی از علماء از آنها اثبات کرد.

۳. رجال نجاشی، ص۲۴۵.

نقل کرد، دلیل بر وثاقت او خواهد بود.

نتیجه اینکه، اگر مرحوم نجاشی کسی را توثیق کرد و در مورد او نگفت که از ضعفاء نقل روایت می‌کند، تمام مشایخ او که از آنها کثیر نقل می‌کند، هم ثقه‌اند. با این راه، می‌توان موارد فراوانی از روات را توثیق کرد.

۳- شیاع در وثاقت شخص

اشتهار وثاقت فرد، از امارات وثاقت او است، مثل اشتهار محمد بن مسلم به وثاقت یا زراره و... به وثاقت. از این راه می‌توان به شیاع علم آور تعبیر کرد که وثوق آور و حجّت است. این یک بنای عقلائی است که کسانی که اشتهار به وثاقت دارند مورد اعتماد قرار دهند. در بین روات ما نیز افرادی که مشهور به وثاقت شده اند کم نیستند.[۱]

۴- ورود مدح در کتب اهل سنت

ورود مدح و توثیق نسبت به فردی در کتب اهل سنّت، از دیگر راه‌های اثبات وثاقت است.

در کتب رجالی اهل سنّت، بحث کردن از روات ما، بحث مفصّلی است و تعداد زیادی از روات ما در کلمات رجالیین اهل سنت عنوان شده‌اند. البتّه در این بین، عدّه‌ای از آنها هم مورد توثیق رجالیون اهل سنّت قرار گرفته‌اند. تنها قدحی که نسبت به آنها وارد کرده‌اند، این است که این شخص، شیعه است. این نکته، نشان می‌دهد اگر آنها، به غیر از شیعه بودن ضعفی مثل تعمّد بر کذب یا عدم وثوق به نقل آن راوی شیعی داشتند، حتما ذکر می‌کردند؛ لذا چون قدحی در روایت نداشته است، تنها متذکر شده‌اند که این شخص شیعه است.

نکتهٔ قابل توجه، این است که خیلی از اصحاب رجال اهل سنت، معاصر با روات ما بوده و کتب آنها، در دست ما موجود است. بنابراین این مورد هم از مواردی است که برای شخص، اطمینان به وثاقت راوی حاصل می‌شود.

نتیجه

با در نظر گرفتن طرق مذکور در توثیق روات، می‌توان عمده اسناد روایات را تصحیح و به آن روایات عمل کرد و بدین صورت، در مقام عمل به عمده فقه دست یافت. پس حتّی اگر دستمان از توثیقات و تضعیفات رجالیون کوتاه شود، باز هم نوبت به انسداد نمی‌رسد.

---

۱. چون از نظر ما، این شیاع، علم آور یا لااقل اطمینان آور است. تفاوتی ندارد که منشا این شیاع، چه باشد، بلکه منشا آن هر چه باشد حجت است.

احیاء میراث فقهی (هند)
استاد علی فاضلی
استاد و پژوهشگر حوزۀ علمیۀ قم

۱. ایقاظ النائمین
۲. رسالة الذهبیة

تألیف سید دلدارعلی نقوی نصیرآبادی (م. ۱۲۳۵)

شرح احوال سیّد دلدارعلی نقوی نصیرآبادی هندی (م. ۱۲۳۵) مؤلف رسالۀ ذهبیه

سیّد دلدارعلی بن محمد معین نقوی نصیر آبادی لکهنویی، معروف به غفران مآب (ت ح ۱۱۶۶–۱۲۳۵)، نسب به سید نجم الدین سبزواری می‌رساند. این نجم الدین، از امرای سلاطین غزنویه بوده و به عزم یاری سپاه سالار مسعود غازی به هندوستان آمد، قلعه و دژ اَدّیانگر را گشود و آنجا را مقرّ خود قرار داد و «***جای عیش***» نامید و هم اکنون «***جایس***» نامیده می‌شود.

نسبت سیّد دلدارعلی، از طریق این نجم الدین یاد شده، با بیست و سه واسطه، به امام هادی علیه السلام می‌رسد.

در ابتدا، علوم عقلی را از اعاظم فضلای هندوستان، مانند سیّد غلام حسین دکنی اله آبادی

و ملا حیدر علی (فرزند و شاگرد مولی حمدالله سَنْدِ یْلوِی) (م ۱۲۲۵) و باب الله جونپوری (شاگرد برجسته مولی حمدالله) فراگرفت. در روزگار طلبگی، با دانشمندان بزرگی که ده‌ها سال از او بزرگتر بودند، مباحثه کرد و فضل خود را بر آنان ظاهر ساخت؛ از آن جمله:

• مولوی عبدالعلی لکهنویی حنفی(م ۱۲۲۵)، سرآمد در علوم عقلی و متعصّب در مذهب تسنّن و تصوّف و صاحب تصانیف کثیرکه دلدار علی در مذاکره با وی در شاه جهانپور، اعتراضات او بر کتاب حمدالله سَندِ یلوی را دفع کرد.

• دیگری، مولوی محمد حسن لکهنویی (م۱۱۹۸یا۱۱۹۹)، از بزرگترین علمای هند که او را همسنگ فارابی و ابن سینا می‌پندارند.

• سیّد دلدارعلی در مسجد جامع شاه‌جهان آباد (دهلی) با وی گفتگو داشت.

سیّد دلدارعلی‌در سال ۱۱۹۳ به عتبات رفت و در محضر اساتید بزرگی، همچون وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵) و سیّد مهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲) و سیّد علی طباطبایی صاحب ریاض المسائل (م ۱۲۳۱) و سیّد مهدی شهرستانی، مبانی علمی‌اش را استوارتر ساخت.

در راه بازگشت (سال ۱۱۹٤)، به سبب فرا رسیدن فصل سرما، در مشهد مقدس رضوی اقامت گزید و در این چند ماه، به درس عالم بزرگ آن دیار، سیّد مهدی اصفهانی شهید حضور یافت. در هنگام بازگشت نیز مفتخر به دریافت اجازه از او شد.

در آن زمان که سیّد دلدار علی به هندوستان بازگشت، شیعیان آن سامان، مرکزی برای تبلیغ و دعوت نداشتند. از این روی در فقر فرهنگی فرساینده‌ای به سر می‌بردند، آن‌سان که در حقیقت از تشیع جز نام، نشانی نبود. در همان زمان، ملّامحمد علی کشمیری، ملقب به پادشاه (م ۱۲۲۱)، رساله‌ای در فضیلت نماز جماعت نگاشت و در آن، آصف الدوله، حکمران اَوَد را به برپاداشتن آن تشویق نمود. وی در آن رساله، سیّد دلدار علی را به عنوان شایسته‌ترین فرد برای پیشوایی جماعت نام برد. رسالۀ مورد گفتگو، به نظر نواب سرفراز الدوله حسن رضاخان رسید و در پی آن، به درخواست او، در سیزده رجب ۱۲۰۰، به امامت سیّد دلدارعلی، نخستین نماز جماعت شیعیان در لکهنو در دولتخانه (کاخ) نوّاب وزیر الممالک بر پا شد، به تاریخ ۲۷ همان ماه در روز مبعث سیّد المرسلین، نماز جمعه منعقد گشت.

سیّد دلدار علی، از قدرت و نفوذ اجتماعی بسیار برخورداری یافت. کلام وی را تأثیری عمیق بود و از این رهگذر گام‌های چنان بلندی در ترویج تشیع برداشت که نزدیک بود این مذهب در تمام بلاد اَوَد فراگیر شود. بیشتر علمای شیعه که پس از او در هند ظهورکرده‌اند، از نسل او یا از پرورش یافتگان مکتب وی هستند.

سیّد دلدار علی، از نگاه بزرگان

به نام‌های اساتید سیّد دلدارعلی اشارتی رفت. بجز وحید بهبهانی، دیگر اساتیدی که در عتبات و ایران از محضر آنان استفاده کرده است، اجازاتی به او داده‌اند که در این بخش، فقراتی از آن اجازات به مناسبت آورده می‌شود.

سیّد بحر العلوم می‌نویسد:

«وکان ممّن جدّ فی الطلب و بذل الجهد فی تحصیل هذا المطلب و فاز بسعادتی العلم و العمل و حاز منهما الحظّ الأوفر الأجزل، السیّد الحسیب النسیب، والعالم الأریب، ذوالفطنة الوقادة، والقریحة النقّادة، فخر العلماء والسادة، السیّد دلدار علی بن السیّد محمد معین الهندی النصیرآبادی، لازال موفّقا بتوفیق الله، ملحوظاً بعین الله، فإنّه أحد من شدّ الرحال لتحصیل العلم و الکمال و شرّق و غرّب فی الآفاق و أقام عندنا زمناً في بلاد العراق و قرأ علیّ شطراً من کتاب الوافی قراءة تحقیقٍ و تدقیقٍ و تدبّرٍ و تعمیقٍ و صحبنی فی الحضر و السفر و تبیّن لی منه ورع و تقوی و حسن نظر...».

سیّد علی طباطبایی، صاحب ریاض المسائل، دربارهٔ ایشان می‌نویسد:

«وجدتُ السیّد السند الجلیل، والمولی الأولی النبیل، العالم العامل، الفاضل الکامل، صاحب الفطنة الوقّادة و القریحة النقّادة، منبع الفضل و الإفادة، حاوی ضروب الکمالات، حائز قصب السبق فی مضامیر السعادات، مجمع بحری المعقول و المنقول، المترشّح لاستنباط الفروع من الأصول، الرضیّ المرضیّ، التقیّ النقیّ، السیّد دلدار علی بن السیّد محمد معین الهندی النصیرآبادی، عامله الله تعالی بفضله الجلیّ و لطفه الخفیّ، ممّن اعتلی من الکمال ذروة سنامه، وفاق فی العلم أبناء أیّامه و وصل إلی أوج المعالی بکدّ الأیّام و سهر اللیالی و ألفیته أهلاً لأن یتأسّی بسلفنا الصالحین...».

میرزا مهدی شهرستانی می نگارد:

«إنّ السیّد الجلیل و الولد النبیل و المهذّب الأصیل الفائز من قداح السعادة بالمُعَلّیٰ و الرقیب، العالم العامل الأدیب ذا الفهم الصائب و الذهن الثاقب السیّد دلدار علی...»

میرزا مهدی إصفهانی شهید نگاشته است:

«فقد استجاز منّی السیّد السند، الماجد الأمجد، العالم العامل، و الفاضل الکامل، صاحب الفطنة الوقّادة، و القریحة النقّادة، منبع الفضل و الإفادة، دخل إلی کعبة العلم من باب الزیادة، صاحب النسب العلیّ، سیّدنا و مولانا السّید علی الهندی والمدعو بسیّد دلدارعلی.»

آثار و تألیفات

۱. ***اساس الأصول در ردّ الفوائد المدینه***، تالیف میرزا محمد امین استرآبادی (م۱۰۳۶) که او را به عنوان پایه‌گذار مکتب اخباری نام‌بردار ساخته‌اند هرچند که در چنین تسمیه و تأسیسی قال و مقال‌ها می‌رود. میرزا محمد اخباری (مقتول به سال ۱۲۳۲) بر این کتاب سید دلدارعلی ردّیه‌ای نگاشته است به نام ***معاول العقول لقلع أساس الأصول***. در مقابل، چندتن از تلامذۀ سیّد دلدار علی، در ردّ آن «***مطارق الحق و الیقین لکسر معاول الشیاطین***» را تألیف نمودند. (در لکهنو در سال ۱۲٦٤ چاپ شده است)

۲.***شهاب ثاقب*** (عربی)، در ردّ صوفیان.

۳.***رساله در جواب مولوی محمد سمیع صوفی*** (ردّ صوفیان).

٤. ***شرح حدیقة المتّقین*** (فقه، فارسی، عربی). متن از ملّا محمّدتقی مجلسی (مجلسی اوّل)، شرح باب الطهارت (مقداری عربی) و زکات و صوم.

٥. ***رساله در صلاة جمعه*** (فقه، عربی). در آن، قائل به وجوب تخییری نماز جمعه شده و دیدگاه مجلسی –که در بحارالأنوار به وجوب عینی قائل گردیده است– را مورد نقد و نظر قرار داده است.

٦. ***منتهی الأفکار*** (أصول فقه، عربی). این اثر، در نقد بخش‌هایی از مطالب قوانین میرزای قمی است و ناتمام مانده است. این کتاب در لکهنو در سال ۱۳۳۰ در ۳۹۲ صفحه چاپ شده است.

۷.***رساله ذهبیه در حکم اوانی ذهب و فضه*** (فقه–عربی). یعنی همین رساله‌ای که در معرض دید و داوری خوانندگان قرار خواهد گرفت.

۸.***رساله ارضین*** (فقه)، در املاک و اراضی و معاملاتی که با کفار هند و غیر آنها واقع می‌شده است.

۹. ***مواعظ حسنیة و فوائد آصفیّة*** (مواعظ و اخلاق – فارسی). پس از انعقاد نماز جمعه و جماعت به پشتیبانی نوّاب آصف الدوله و وزیر وی، نوّاب سرفراز الدوله در سال ۱۲۰۰، شخصی خطبه‌های نماز جمعه سیّد را گردآوری نمود و سید دلدار علی، خود، این مجموعه

خطب را که بر مواعظ و مسائل ضروری در اصول و فروع اشتمال داشت، «مواعظ حسنیّة» نام کرد.

۱۰. ***مسکن القلوب عند فقد المحبوب*** (اخلاق عربی). این کتاب را برای تسلی خاطر خویشتن و نزدیکان در مصیبت فرزند جوانش سیّد مهدی (متوفّای ۲۷ ذی الحجّه ۱۲۳۱)، تالیف نموده است. وی در این کتاب، مصائب انبیای مرسلین و ائمه معصومین علیهم‌السلام و مراتب تسلیم و رضا به قضای الهی و مصائب بعضی از علما را ذکر کرده است.

۱۱. ***اجازه وی به فرزندش، سیّد محمد سلطان العلماء*** (علوم حدیث عربی). اجازه مفصلی است و مهمترین منبع در نقد احوال سیّد دلدار علی.

۱۲. ***إثارة الأحزان در مقتل سیّد الشهداء*** علیه‌السلام.

۱۳. ***حاشیه بر شرح هدایة الحکمة ملّاصدرای شیرازی*** (فلسفه عربی) گویا حواشی سید است بر بخش‌هایی کتاب صدرا.

۱٤. ***صوارم الإلهیات فی قطع شبهات عابدی العزّی و اللات*** (کلام، فارسی). این کتاب در نقض باب الهیات (باب پنجم) تحفه اثنا عشریه عبد العزیز دهلوی است.

۱۵. ***حُسام الاسلام و سِهام الملام*** (کلام، فارسی) که نقضِ باب نبوت کتاب تحفه است.

۱٦. ***إحیاء السنّة بطعن الأسنّة*** (کلام، فارسی). ردّ باب معاد تحفه است

۱۷. ***ذوالفقار*** (کلام، فارسی). نقض باب تولّی و تبرّی کتاب تحفه است.

۱۸. **رساله غیبت**، که در نقض بعض مطالبی است که صاحب تحفه دربارۀ امام زمان(عج) آورده است.

۱۹. ***مرآة العقول ملقب به عماد الاسلام فی علم الکلام*** (عربی، کلام)، که به همین لقب، اشتهار یافته است. کتابی است بسیار مبسوط و در آن اکثر مطالب کتاب نهایه العقول فخر رازی به نقد کشیده است. عماد الإسلام بر پنج مجلد اشتمال دارد: ۱. توحید، ۲. عدل، ۳. نبوّت، ٤. امامت، ۵. معاد. جلدهای اوّل و دوم و سوم، در سال‌های ۱۳۲۰–۱۳۱۸ از سوی مطبعه عماد الإسلام معروف به قومی پریس، به چاپ رسیده است.

آثار دیگری نیز از برای او برشمرده‌اند که در پانوشت کتاب آیینه حق نما (ص ۲۰٤–۲۰۵) آورده‌ام.

شاگردان

مؤلف آیینه حق‌نما نام ۳۳ تن از تلامذه وی را آورده، که با افزودن نام پنج تن از فرزندانش، در مجموع به ۳۸ تن می‌رسند. در این مقام به نام سه تن از مشهورترین آنها، بسنده می‌کنیم:

مفتی محمد قلی (م ۱۲۶۰)، والد ماجد علّامه میرحامد حسین (مؤلف کتاب ارجمند عَبقِات الأنوار) و دیگر دوتن از فرزندان سید دلدار علی: اوّلی آنها، سلطان العلماء (م ۱۲۸۹) و آخرین آنها، سیّد العلماء (م ۱۲۷۳).

دربارهٔ رسالهٔ ایقاظ النائمین و رسالهٔ ذهبیه

کتابی است به نام آئینه حق‌نما، که یکی از تلامذه علّامه سیّد دلدارعلی نقوی نصیرآبادی (سر سلسله خاندان اجتهاد و مروّج تشیّع فقاهی در هند)، در گزارش احوال استاد مفضال خویش به سال ۱۲۳۱ ق، تألیف و تحریر کرده است[۱]. مؤلّف در این کتاب، ابعاد مختلف شخصیت سیّد دلدارعلی را مورد بررسی قرار داده. یکی از آن ابعاد، درباره اشخاصی است که به معارضه با سیّد دلدارعلی برخاسته بودند، که در این میان، به گزارش و نقد احوال دو تن بیشتر پرداخته: یکی، آقا احمد بهبهانی، مؤلّف مرآة الأحوال و دیگری، میرزا محمّد أخباری.

در باب آقا احمد بهبهانی، که در حدود ۴۰۰ صفحه از این کتاب ۹۰۰ صفحه‌ای، به وی اختصاص یافته است به تفصیل به نقد آثار و انظار او پرداخته است. در این میان، در نقد آراء فقهی آقا احمد، در مسأله ثانیه در بحث جواز ایقاظ نائمین برای نماز نوشته:

> جناب آقا [احمد بهبهانی] فرموده است که بیدار ساختن نائمین برای نماز، جائز نیست. و باز موافق عادت مستمرّه خود تلوّن فرموده، از بعضی اشخاص اظهار نموده که نزد من، إیقاظ نائم علی الإطلاق حرام نیست، بلکه مرجوح است، یعنی اعم از حرام و مکروه؛ چنانچه کافّه معتقدین و مستفیدین ایشان، انکار این قول نمی‌نمایند. و چون درین باب، رساله ایقاظ النائمین، که بعضی تلامذه جناب سیّد [دلدارعلی] (دام ظلّه) در همین مسأله نوشته، کافی و وافی است، لهذا بعینه به نقل آن پرداخت.

مؤلّف آئینه حق‌نما، سپس متن رساله مذکور را در کتابش مندرج ساخته و در پایان رساله می‌نویسد:

> «مخفی نماند که منظور فقیر، ازین اطالت کلام، تنبیه بر اینست که اذکیای کرام و اتقیای عظام مطّلع شوند بر این معنی که آنچه جَناب آقای مزبور در هندوستان آمده، فتوی به عدم جواز و عدم رجحان ایقاظ نائم دادند، مخالف دلائل کثیره و اقوال اساتذه و اسلاف بوده.

---

۱. این کتاب، به تصحیح راقم سطور از سوی مؤسّسه کتاب‌شناسی شیعه إن شاء الله منتشر خواهد شد.

و ظاهر است که قاعده اصولیه که به آن متمسّک گردیده‌اند، آن نیز در حقیقت ناشی از غفلت است. و مع هذا، بالفرض والتقدیر، اگر قاعده اصولیه موافق مزعوم ایشان هم می‌بود، درین باب که نائم چون غافل است برای هیچ امری او را بیدار نباید کرد، نظر به عمل اصحاب و احادیث کثیره و عقل سلیم که دلالت بر حسن بیدار ساختن برای نماز که عمده ارکان ایمان است می‌کند، می‌باید از آن قاعده مستثنی باشد؛ چنانچه همین است حال اکثر قواعد اصولیه، مثل حجّیت ظواهر قرآن و احادیث و کون الأمر للوجوب والنهي للحرمة، وکون العام حجّة و نحو ذلک؛ وإلّا لازم آید جواز اجتهاد در مقابله نصّ و این درست نیست، کما هو من المسلّمات.

خلاصه آنکه، چنین فتوی بدون تأمّل دادن و بر یک قاعده اصولیه – که آن هم ربطی به مدّعا ندارد – اعتماد کردن و بر چنین فتوی افتخار فرمودن و بر علمای دیگر که قائل به وجوب یا استحباب باشند زبان طعن و لوم گشادن و تهجین و تنقیص ایشان درباره رساله ذهبیه نمودن، بعید از دأب علما و صلحا است.»

دربارهٔ رسالهٔ ذهبیه

مؤلّف آئینه حق‌نما، در مسأله ثالثه، در بحث جواز استعمال ظروف طلا و نقره در صورت عدم انحصار و عدم جواز بر تقدیر انحصار نگاشته است:

«و اگر این مسأله را [آقا احمد بهبهانی]، اسناد به سوی صاحب مدارک و غیره بعضی از متأخّرین می‌فرمود، مضایقه نداشت، امّا هر گاه نزد عوام، إسناد آن به سوی خود نمود تا بنابر غرابت این قول فریفته و شیفته تبحّر ایشان شوند و به غفلت و جهل اهل هند معتقد شوند؛ لهذا لازم آمد که به تدلیسات ایشان و تحقیق این مقام اعلام نموده شود.

پس بدان که جَناب آقا [احمد بهبهانی] در تنبیه الغافلین[1] نوشته:

«بدان که مسأله، محلّ خلاف است و استاد ما سیّد المجتهدین مرحوم سیّد مهدی طباطبائی (قدس سره) در رساله منظومه و بعضی دیگر، به آن تفصیل قائل بودند، که اگر وضو بدون استعمال ظرف طلا و نقره میسّر است، پس درین صورت هر گاه وضو به آنها گرفت عاصی است و لیکن وضوی او صحیح است. و اگر امر منحصر در

۱. این مطالب در رساله تنبیه الغافلین (چاپی و چند نسخه خطّی از آن) موجود نیست. در سابق نیز مؤلّف، مطالبی از آن نقل نموده بود که در آن موجود نبود و ظاهراً آقا احمد بر آن اضافاتی داشته که برخی از نسخ آن فاقد اضافات‌اند.

استعمال آنها است و بدون آن وضو میسّر نیست، پس وضو صحیح نیست و باید تیمّم کند. و این قول در نظر قاصر، اقوی است. و این، نتیجه کلام جمعی است در اصول فقه.

و توضیح مرام، آنست که در صورت اوّلی، تکلیف به ایجاد وضو بر مکلّف شده است و ظرف و امثال آن و آب برداشتن از ظروف، از مقدّمات وجودیه است؛ یعنی ایجاد واجب موقوف بر آنهاست و آنها را دخلی در ماهیت واجب نیست، پس درین صورت، امکان ایجاد آن به مقدّمات مباحه که ظروف دیگر جائز الاستعمال باشد، هر گاه مکلّف اختیار فرد حرام کرد مورث فساد ذی المقدّمه که آن عبادت باشد نخواهد شد؛ زیرا که نهی، متعلّق به امر خارج از ماهیت عبادت شده است و آن، باعث فساد او نیست. پس با وجود امر، صادق است که تکلیف را به جا آورده است بر وفق امر. و مراد[1] از صحّت، همین است، اگر چه به سبب استعمال ظرف طلا و نقره، معصیت کرده باشد؛ مثل آنکه هرگاه شخصی که مستطیع شده باشد، حیوان شخصی را یا زاد و اسباب سفر او غصب کند و طیّ مسافت – که مقدّمات ایجاد حجّ است که آن عبارت از اعمال مخصوصه باشد – نماید، حجّ آن صحیح است، اگرچه به سبب ظلم و غصب مال غیر عاصی باشد.

و ازین کلمات، چُنین اشتباه نشود که نماز در مکان غصبی نیز همین حکم دارد، اگر چه در آن از راه دیگر خلاف واقع است؛ زیرا که کون و استقرار، از اجزاء نماز است و آن در مکان غصبی، منهی عنه است؛ به سبب نهی از غصب کردن، پس نهی از جزء نماز شده است و نهی از آن دال بر فساد اوست. و هرگاه جزء فاسد شد، کل فاسد می‌شود؛ زیرا که صحّت کلّ موقوف بر صحّت جزء است و ما نحن فیه ازین قبیل نیست.

و امّا در صورت انحصار امر در استعمال ظرف طلا و نقره، پس می‌گوئیم که درین وقت، توجّه خطاب به وضو گرفتن با توجّه نهی از استعمال ظرف طلا و نقره به شخص مکلّف، تکلیف ما لا یطاق است؛ زیرا که مفروض آن است که ایجاد وضو بدون استعمال آن ها، میسّر نیست.

پس درین وقت می‌گوئیم که سه احتمال است:

اوّل: تقدّم نهی بر استعمال ظروف و می‌گوئیم که عمل به نهی باید کرد و تکلیف

---

۱. ع، م: امر مراد و.

به وضو در چُنین وقتی نیست؛ به جهت آن که امر، مطلق است و نهی، عام است و دلالت عام از مطلق، اقوی است.

دُیُم: عکس آن و می‌گوئیم که عمل به امر باید کرد و وضو گرفت. و استعمال ظرف طلا و نقره درین وقت جائز است. و تقدیم می‌کنم امر را به تقریب موهون بودن دلالت نهی، که عام است؛ نظر به «ما مِن عامٍ إلّا وقد خصّ فیه».

و این حرف، موهون است؛ نظر به آنکه مطلق نیز همین حال دارد؛ زیرا که مطلقی نیست که مقیّد نشده باشد.

سِیُم: شک در تکلیف است که ندانیم کدام را ترجیح باید داد. پس شک در تکلیف به وضو خواهد بود. و این لازم دارد شک در رفع حدث ثابت. و استصحاب، مقتضی بقای اوست.

پس در صورت اوّل و سِیُم حکم بر فساد وضو خواهد بود، یا به جهت عدم امر به او؛ چنانکه در صورت اوّلی است و یا به جهت شک در تکلیف و رفع حدث به آن وضو؛ نظر به عدم قطع بر توجّه خطاب به آن.

و امّا وسط، پس با قول به آن، وضو صحیح خواهد بود، و لکن دانستی که آن صحیح نیست و موهون است، پس اقوی فساد خواهد بود و الله العالم.

نمی‌دانم که آن جاهلانی، ابلهانه که می‌گویند که: اصول فقه و طریقه اجتهاد، از ابو حنیفه است و باید که عمل به اخبار کرد، در امثال این مقام، چه خاک بر سر می‌کنند؟ والحمد لله علی التوفیق والهدایة[1]».

بعد از نقل این مطلب از تنبیه الغافلین، مولف آئینه حق‌نما می‌نویسد:

«أقول: إسناد این قول که به سوی منظومه سیّد غفران‌پناه [سیّد مهدی بحرالعلوم] نموده، رجماً بالغیب است؛ و إلّا در منظومه – که موسومه به درّة است و حالا در کتب‌خانه جَناب سیّد (دام ظلّه) موجود است – اثری ازین مسأله نیست و رساله مذکوره بسیار طولانی نیست که ملاحظه آن بالاستیعاب متعسّر باشد. پس هر که شک داشته باشد رجوع به آن نماید.

و دلیلی که بر قول خود نوشته مأخوذ از کلام صاحب مدارک و دیگر علمای متأخّرین است؛ چنانچه عن قریب به وضوح خواهد پیوست.

و همچنین آنچه نوشته از مطلق بودن امر و عموم نهی، فرقی است که در کلام

۱. انتهای کلام احمد بهبهانی در تنبیه الغافلین.

صاحب وافیه[1] و دیگر اصولیین موجود.

طرفه آن که، دلیل علّامه که بر مسلک خود نوشته، مطلقا مذکور نکرده‌اند و این بعید از دأب مصنّفین است.

بالجمله، امری درین تحریر ایشان نیست که از ابکار افکار باشد. و اگر می‌خواهی که مطّلع شوی بر تحقیقات أنیقه تازه، پس گوش کن به رساله ذهبیه که جَناب سیّد سند (دام ظلّه) در این مسأله تصنیف فرموده.[2]»

وی سپس رساله مذکور را در کتاب آئینه حق‌نما مندرج کرده و تصحیح این دو رساله بر پایه همین کتاب یاد شده صورت گرفته.

نسخه‌های مورد استفاده در تصحیح دو رساله

نسخه‌های مورد استفاده را به اختصار معرّفی می‌کنم:

۱. ***نسخه عکسی کتابخانه دفتر تبلیغات اسلامی قم***، به شماره ۱۰۸۵ – ۱۰۸٤، (فهرست، ج ۲، ص ۳۲۱ – ۳۲۰)، به خطّ شیخ غلام حسین بن شیخ لعل محمّد بن شیخ دلاور علی، متوطّن قصبه سلون، که در تاریخ ۲۰ ذی قعده ۱۲۳۲ کتابت شده بوده است. این تصویر از کتب اهدائی حاج محمّد کلاهی است به کتابخانه و در ابتدا معلوم من نشد که اصل نسخه در کدام کتابخانه نگهداری می‌شود. از غرائب اتّفاقات و نوادر حوادث که پس از اتمام تصحیح این کتاب مستطاب رخ داد، این بود که راقم سطور درباره تعدادی نسخه خطّی مورد مشاوره و نظرخواهی قرار گرفت و با کمال تعجّب دریافت که یکی از نسخه‌های اصل همین نسخه مورد اشارت است که سال‌ها پیش در کتابخانه ناصریه – لکهنو بوده و حتّی مهر میر حامد حسین (صاحب عَبِقات الأنوار) را بر برگ نخست داشت که در تصویر نسخه سهواً و یا عمداً نیامده است. عجالتاً از فرجام کار نسخه یاد شده خبری ندارم.

از این نسخه با رمز «م» یاد کرده‌ام.

۲. ***نسخه کتابخانه مکتبة العلوم، کراچی***. در شناسه‌ای که بر برگ نسخه نوشته شده تاریخ کتابت آن را ۱۸ رجب ۱۲٦۷ مذکور داشته، ولی در تصویر متن آن چُنین تاریخی مشاهده نشد. بنا به گفته دوست گرامی، جناب آقای شیخ طاهر عبّاس اعوان پاکستانی، که تصویر نسخه را تهیه کردند، هنوز کتاب‌های آن کتابخانه فهرست نشده است و ایشان این نسخه را در آنجا به

---

۱. الوافیة، ص٧٦ – ٧٥ و ٩٠.

۲. انتهای کلام آئینه حق‌نما.

طور اتّفاقی مشاهده کرده‌اند.

مشابهات این نسخه، با نسخه قبلی بسیار است. به این نسخه با رمز «ع» اشارت داشته‌ام.

۳. ***نسخه کتابخانه مولانا آزاد، دانشگاه علیگر هند***، به شماره ۳۰۷۹۲/۱ Subhnallah از همین نسخه تصویری در مرکز نور – دهلی به شماره ۱۱۳٤ نگهداری می‌شود. برگ پایانی نسخه افتاده ولی در صفحه آخر آن به خطّی جدید مصنّف را نجف علی – که بقطع اشتباه است – و نام کاتب را باقر علی و تاریخ کتابت را ۱۲٤۳ ق ذکر کرده‌اند و من نام این نسخه را «ل» قرار داده‌ام.

این نسخ سه‌گانه، در رده‌بندی اعتباری نسخ، بیش و کم در یک پایه محسوب می‌شوند و نسخه‌های میانه حالی به شمار می‌آیند.

٤. ***نسخه کتابخانه رضا، رامپور هند***، به شماره ۵۲۱، شماره کتاب ۲۲٦۱، (فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانه رضا، رامپور، ج ۳، ص ۱۳۱).

این نسخه، به خطّ باقر علی، مشهور به مرزا آغا جان بن مرزا احمد علی عراقی است که در سال ۱۲٤۳ ق کتابت شده است و به این نسخه با رمز «ه» اشارت کرده‌ام.

این نسخه، در رده‌بندی اعتباری نسخ، پس از نسخ سه‌گانه پیش‌گفته قرار می‌گیرد.

۵. ***نسخه کتابخانه ممتاز العلماء (نواده سیّد دلدارعلی)، لکهنو***، به شماره ۷۰۸.

این نسخه، در رده‌بندی اعتباری نسخ، پس از نسخ چهارگانه پیش‌گفته قرار می‌گیرد.

از این نسخه با رمز «ز» یاد کرده‌ام.

٦. ***نسخه کتابخانه رضا، رامپور***، به شماره ۵۲۲، شماره کتاب ۲۲٦۲، (فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانه رضا، رامپور، ج ۱۳۱ ۳).

اغلاط این نسخه فراوان است. رمز نسخه را «ن» قرار داده‌ام.

ولله الحمد اوّلاً وآخرًا، کما ینبغی لکرم وجهه وعزّ جلاله، ونصلّی علی محمّد وآله الطیّبین الطاهرین.

رسالهٔ إیقاظ النائمین

تألیف یکی از شاگردان علّامه سیّد دلدارعلی نقوی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي أرسل الرسل و نصب هداة السبل؛ لیوقظوا عباده من رقدة[1] الغفلة و الجهالة و ینبّهوهم عن سنة الحیرة و نومة الضلالة. و الصلاة و السلام علی سیّد المرسلین و آله الطیّبین الطاهرین.

و بعد، فهذه رسالة موسومة بـ«***إیقاظ النائمین و إنباه[2] الراقدین***»، في تحقیق رجحان إیقاظ النائم المؤمن للصلاة، ألّفناها بعبارة سهلة، لیسهل تعاطیها علی الطلّاب و الله الموفّق للحقّ و الصواب.

بر صاحبان انصاف و تارکان جدل و اعتساف، که از خواب غفلت بیدار و از سرمستی جهل هشیاراند، مخفی و پوشیده نماند که جَناب مستطاب آیة الله فی العالمین، جمال الحقّ و الملّة و الدین، علّامه حلّی (طاب ثراه)، از اعاظم مجتهدین و اکابر متکلّمین فرقه حقّه[3] است. غزارت علم و

---

۱. ل: رقد.

۲. ه: انتباه.

۳. ع، م: حق.

کمال آن جَناب، در آفاق عالم، مشهور و بر السنه عوام و خواص، مذکور است و ریاست فرقه ناجیه در زمانش به او منتهی شده و سلسله تلمّذ و استفاده کافّه علمای متأخّرین، مثل شهیدین و محقّق شیخ علی و شیخ بهاءالدین و مولانا مجلسی و غیر ایشان إلی زمانِنا هذا، به آن جَناب می‌رسد؛ و [1] تا این زمان، احدی از علماء، در جامعیت علوم و کثرت تصانیف و حدّت ذهن و جودت قریحه، مثل آن جَناب نشده است؛ و جمیع مجتهدین[2] متأخّرین، خوشه‌چین خرمن فضل و کمال آن عالی‌جَناب بوده و [3] می‌باشند و به فضل و کمالش، معترف و از بحار افاداتش، مغترف‌اند. و از جمله کرامات [4] جناب ایشان است، آنچه سیّد نورالله شوشتری [5] در مجالس المؤمنین نوشته.[6]

پس بباید دانست که جَناب ایشان، در نهایة الأصول، در مبحث ثالث، در بیان اینکه امر مقتضی تکرار نیست، بعد کلام طویل، فرموده:

«ولا نسلّم وجوب العزم و [7] لهذا، فإنّ من دخل علیه الوقت وهو نائم، لا یجب علی من حضر[8] إنباهه [9]؛ ولو وجب العزم لوجب إنباهه، کما لو ضاق وقت العبادة، فإنّه یجب إنباهه»[10]. انتهی.

حاصلش اینکه، اگر عزم بر فعلِ واجب واجب باشد، لازم آید که بیدار کردن نائم، واجب بوده باشد در وقت نماز، اگر چه وقت وسیع باشد؛ چنانچه در وقت مضیّق، بیدار کردن او واجب است.

و از این عبارت، مستفاد می‌شود که وجوب إنباه – یعنی بیدار کردن نائم در وقت ضیق عبادت – در عصر جَناب علّامه، از جمله مسلّمات بلکه اجماعیات بوده؛ زیرا که در معرض

۱. م: – و.
۲. ل: + و.
۳. م: – و.
٤. ل: – و از جمله کرامات.
۵. ز: شستری.
٦. از ز، ن و از اینجا به بعد از «ن»، تا چند صفحه بعد افتادگی دارد. و در «ز» بعد از آن آمده: «و عبارت آن به تغییر یسیر چنین است».
۷. ه: – و.
۸. در مأخذ: حضره.
۹. ه: انتباهه و نیز در دو مورد بعدی.
۱۰. نهایة الوصول إلی علم الأُصول، ط. مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التُراث، ج۲، ص۱۰۱؛ و در چاپ مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، ج۱، ص٤٤١ و ذیل مورد استشهاد، أعنی «کما لو ضاق، إلخ»، از چاپ مؤسسه أخیرالذِکر افتاده است.

استدلال بدون اشعار خلاف ذکر کرده.

و[1] ایضاً، شیخ ابن فهد (علیه‌الرحمه)، که از مشاهیر فقها و اعاظم متورّعین است و صاحب تصانیف کثیره، مثل کتاب مهذّب البارع شرح مختصر نافع و کتاب عدّة الداعی و موجز الحاوی وغیره است؛ چُنین فرموده[2]:

«و کره الترجیع و هو تکرار التکبیر والشهادتین مضاعفاً، إلّا لتقیة أو غرض، کجمع موتم و إیقاظ نائم، کباقي الفصول[3].» انتهی کلامه.

و خلاصه مضمون این است[4] که ترجیع در اذان، مکروه است؛[5] یعنی مکرّر گفتن تکبیر و شهادتین، زیاده بر آنچه شارع مقرّر کرده، مگر برای تقیّه یا غرض دیگر، مثل اجتماع مأمومین و بیدار ساختن نائمین.

و این کلام هم دلالت بر رجحان ایقاظ نائم می‌نماید، چنانچه بر صاحبان عقل و دانش پوشیده نیست.

و ایضاً، محدّث کامل، شیخ[6] حرّ عاملی (عامله‌الله بفضله) در وسائل الشیعة، تصریح به استحباب آن کرده و بابی جداگانه را معنون به این نحو فرموده: «باب استحباب الإیقاظ للصلاة إلی آخره».[7][8] درین باب، حدیث ابو البختری را نقل کرده به إسناد خود:

«**أنّ علي بن أبي طالب** (صلوات الله و سلامه علیه) [9] **خرج یوقظ الناس لصلاة الصبح، فضربه ابن مُلجَم**[10] الحدیث.»

و باز در مقامات عدیده، روایات دالّه بر استحباب آن ذکر کرده؛ چنانچه پاره‌ای از آن،[11] مذکور خواهد شد.

و أیضاً، جَناب غفران‌مآب، شیخ محمّدجعفر نجفی (علیه‌الرحمه والرضوان) – که از علمای عتبات

۱. ه: و.
۲. ه، م: + که.
۳. الموجز الحاوی (الرسائل العشر)، ص۷۲.
٤. ه: آنست؛ ل، ز: اینست.
۵. که ترجیع در اذان مکروه است، از «ه، ل» افزوده شد.
٦. ه: – شیخ.
۷. ه: إلخ.
۸. ه، ل: + و.
۹. ع، ل، ز: (ع). «ه»: – صلوات الله وسلامه علیه.
۱۰. محمد بن حسن الحرّ العاملی، وسائل الشیعة، ج۸، ص۲۸۳، باب ۱۳، ح ۱.
۱۱. ه: ازین.

عالیات و استاذ[1] جَناب آقا احمد، که مدّعی حرمت انباه[2] نائم‌اند (علی ما هو الشائع المشهور) و یا کراهت انباه (علی ما قیل) بوده‌اند؛ چنانچه آقای مزبور، در کتاب «مرآة الأحوال جهان‌نما»، که به طرز تواریخ نوشته، در بیان احوال خود، این عبارت نوشته‌اند[3]:

«و در خدمت جَناب مستطاب، معلّی ألقاب، شیخ المجتهدین و زبدة المدقّقین و عمدة المحقّقین، استاذی شیخ محمّدجعفر نجفی، به استفاده کتاب استبصار و شرح قواعد علّامه (که خود [تألیف] می‌فرمودند) مشغول شدیم[4].» انتهی.[5]

در کتاب کشف الغطاء، در بیان تنبیه نائم چُنین فرموده‌اند:

«یستحبّ ذلک؛ لأنّ ذلک حال الممالیک في حقّ مالکهم و لأنّه یدخل في باب شکر النعمة و لأنّه یرجّح في نظر العقل تنبیه[6] النائم و الغافل؛ خوفاً من فوات بعض الملاذ الجزئیّة الدنیویّة علیه، من مأکول و نحوه؛[7] و کیف[8] لا یرجّح فوات النفع الأبدي؟! و الذي یظهر من طریقة السلف و وضع الأذان و فعل عليّ (علیه‌السلام) لیلة الجرح، والجهر بنافلة اللیل، معلّلة[9] بتنبیه[10] الغافل و إیقاظ النائم، وفي[11] حدیث: «**إذا أیقظ الرجل امرأته من اللیل فصلّیا، حُسبا من الذاکرین**» و ظاهره النافلة فضلاً عن الفریضة؛ و في[12] حدیث الدیک: **أنّه نهی عن سبّه؛ لأنّه یوقظ للصلاة**؛ العمل علی الاستحباب[13].» انتهی.

و مفاد این عبارت، استحباب ایقاظ نائم است؛ برای اینکه همین طریقه ممالیک است در حقّ مالک خود – یعنی مملوک را برای خدمتگزاری[14] آقای خود، بیدار می‌توان کرد – و هم نظر به

---

۱. ل، م: استاد و نیز در مورد بعدی.
۲. ه: انتباه و نیز در مورد بعدی.
۳. ع: نوشته.
٤. ز، ه، ل: شدم. مرآة الأحوال، چاپ انصاریان، ج۱، ص۲۱۰ – ۲۰۹.
۵. ع، م: + که.
٦. از «ل» و مأخذ. و در سائر نسخ: تنبه.
۷. ع، م: نحو.
۸. در مأخذ: فکیف.
۹. در مأخذ: معلّل.
۱۰. از «ل» و مأخذ. در ز: تنبیه. در سائر نسخ: تنبه.
۱۱. در مأخذ: – فی و در مأخذ فِقْره «و حدیث فعل علی (علیه‌السلام) لیلة الجرح» بعد از فقره «إیقاظ النائم» واقع شده است.
۱۲. ع، م: – فی.
۱۳. کشف الغطاء، ج۱، ص۳۲۸ و در چاپ سنگی، ص۷۰ – ٦۹.
۱٤. در نسخ: خدمتگذاری.

اینکه، نزد عقل مستحسن می‌نماید تنبیه نائم و غافل، در وقتی که خوف فوت[۱] لذّتی از لذّات دنیویّه باشد، مثل مأکول و مشروب؛ پس چگونه مستحسن نخواهد بود، إنباه[۲] او به سبب خوف فوت نفع ابدی و ثواب اُخروی، که به مراتب بهتر و زیاده‌تر است[۳] از منافع فانیه دنیویه؛ و هم نظر به اینکه طریقه سلف صالح همین بوده؛ و ایضاً، مقرّر فرمودن اذان قبل از نماز و بیدار ساختن جَناب امیرالمؤمنین علیه‌السلام[۴] ابن مُلْجَم را در شب ضربت و معلّل بودن جهر در نافله شب تنبّه غافل و ایقاظ نائم، دلالت بر استحباب آن می‌کند؛ و همچُنین آنچه در حدیث وارد شده[۵] است که: «هر گاه شخصی بیدار کند زن خود را، پس وقت شب، هر دو نماز بگذارند، محسوب می‌شوند هر دو از ذاکران و یاد کنندگان الهی» و ظاهر آن مقتضی این است[۶] که مراد از ایقاظ مذکور، بیدار کردن برای نماز[۷] شب که سنّت است[۸] بوده باشد، پس برای فریضه به طریق أولی مستحب خواهد بود؛ و نیز در حدیث وارد شده است که: «بد مگوئید و دشنام مدهید مرغ را؛ زیرا که او بیدار می‌کند برای نماز.»، پس این همه دلالت بر استحباب دارد.» انتهی ترجمه ملخّصاً.

و تفصیل این دلائل، عن قریب باکمل وجوه به معرض بیان می‌آید.

و این عبارت، چنان که می‌بینی، برای بیدار ساختن خفتگان فراش بی‌خبری کافیست[۹]. عجب است[۱۰] که آقای مذکور، از حکم استاذ[۱۱] خود از دلائلی که ذکر فرموده، غافل شده، فتوی به عدم جواز إنباه[۱۲] نائم برای نماز و یا کراهت آن داده‌اند. و دلیل ایشان چنانچه مسموع شده اینست که نائم، در وقت نوم، غافل و غیرمکلّف است و تنبیه[۱۳] غافل و تکلیف او، بنا بر قواعد اصول فقه جائز نیست. و این مزعوم ایشان، ناشی از غفلت است، بنا بر وجوه عدیده که در ضمن إیقاظ بیان نموده می‌شود.

---

۱. فوت از «م، ل» افزوده شد.
۲. ه: انتباه. و جای آن در «ل» پاک شده.
۳. ه: زیاده‌ترست.
٤. ع: صلوات الله و سلامه علیه.
۵. ز: گشته.
٦. ه، ل: اینست.
۷. ع، م: – نماز.
۸. ع: – است.
۹. م، ل: کافی است.
۱۰. ع، ل: عجبست.
۱۱. ل: اوستاد.
۱۲. ه: انتباه.
۱۳. از «ل». در سائر نسخ: تنبه.

ایقاظ[1]

بدان که از جمله آنچه قلع ماده مزعوم ایشان می‌نماید، این است[2] که ظاهر آنچه در کتب اصولیه ملاحظه فرموده‌اند که تکلیف غافل، غیرمجوّز است، معنی آن به خیال شریف ایشان نگذاشته؛ چه ظاهر است که مراد علمای اصول، اینست[3] که مادامی که غافل، غافل[4] باشد، تکلیف او چون از قبیل تکلیف ما لا یطاق است، جائز نخواهد بود و مستحقّ عقاب بر ترک فعل نخواهد شد؛ مثلاً اگر کسی خوابیده باشد، پس او را تکلیف به صلاة کردن، بدون اینکه او بیدار شود جایز نیست. امّا تنبّه غافل – یعنی[5] بیدار[6] کردن نائم – پس چون تعریض به ثواب است[7] و در معرض قرب الهی آوردن است، جائز، بلکه راجح خواهد بود.

و[8] چگونه چُنین نباشد حالِ آن که بر این[9] تقدیر بعثت[10] انبیاء و رسل و نصب ائمّه دین (علیهم‌السلام)، همه، لغو و عبث می‌شود؛ چه مبعوثٌ إلیهم غالباً غافل می‌باشند و قبل از بعثت[11]، غیر مکلّف؛ چنانچه قوله تعالی: ﴿**و ما کُنّا مُعَذِّبینَ حتّی نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ به آن شهادت می‌دهد. پس چرا حق تعالی، غافلان بیچاره را در کلفت تکلیف و مشقّت عبادت انداخت،[12] و می‌باید که تنبیه‌شان[13] که[14] مستلزم تکلیف ناشی از بعثت انبیاست،[15] بر این[16] قاعده، قبیح باشد و غیرجائز و مذهب سنّیان[17] در باب قبح[18] تکلیف و عبث بودن آن، درست بوده باشد، العیاذ بالله من ذلک!

---

۱. از «ز، ه، ل». «ع»: تنبیه. و جای آن در «م» سفید مانده است.
۲. ه، ل: اینست.
۳. م: این است.
٤. ز، ه: – غافل.
۵. ز: «و» بدل «یعنی».
٦. شود جایز. تا اینجا از «ه، ز، ل» افزوده شد.
۷. ع: ثوابست.
۸. ه: – و.
۹. ه: برین
۱۰. ه: بعث. «م»: نصب.
۱۱. ه: بعث.
۱۲. ه، ع: انداخته.
۱۳. «ه» و ظاهر «م»: تنبّه‌شان.
١٤. م، ع: – که. «م»: + تکلیف.
۱۵. ه، ل: انبیا است.
١٦. ه: برین.
۱۷. پایان افتادگی از «ن».
۱۸. از «ل». در «ه، ن»: قبیح. و در «ع، م»: – قبح.

و طرفه اینکه، بر[1] این تقدیر، تصنیف کردن رساله تنبیه الغافلین، که از مصنّفات جَناب آقای مذکور است، هم عبث می‌شود.

[2]علاوه آن که، بنا بر تقدیر قول به کراهت، دلیل مذکور، زیاده‌تر بی‌ربط می‌شود،[3] کما لایخفی.

و[4] از آن جمله اینکه: از جمله علل و اسباب استحباب اذان، تنبیه[5] غافل و إیقاظ نائم است؛ چنانچه جَناب شیخ جعفر هم[6] به آن اشاره فرموده و هم دلالت می‌کند بر آن، روایت فضل بن شاذان فی العلل عن الرضا علیه‌السلام أنّه قال: «**إنّما أُمِرَ الناسُ بالأذانِ لِعللٍ کثیرةٍ منها؛ أن یکونَ تذکیراً للناسي[7] و تنبیهاً للغافل و تعریفاً لِمَن جَهِلَ الوقتَ و اشتغل عنه.**»[8]

یعنی جَناب امام رضا علیه‌السلام[9] فرموده[10] که حکم نکرده شده‌اند مردمان به اذان، مگر برای مصلحت‌های کثیره؛ از آن جمله است: تذکیر و یاددهی برای سهو کننده[11] و تنبیه غافل و آگاه کردن کسی که[12] جاهل به وقت نماز بوده باشد و مشغول به امور دیگر باشد.

و جَناب شیخ جعفر[13] مقدّم الذکر، استاد[14] آقای مزبور، در کتاب مذکور می‌فرمایند[15]:

«و للأذان فوائد کثیرة؛ منها: الإعلام بدخول الوقت؛ لتیقّظ النائم و تذکّر الناسي و نباهة الغافل.»[16]

یعنی برای اذان، فوائد کثیره است؛ از جمله آن، اعلام به دخول وقت است، برای بیدار کردن

---

۱. ع، م: – بر.
۲. ن: + و.
۳. ع، م: – می‌شود.
٤. ه: – و.
٥. ه: تنبّه.
٦. ع، م: – هم.
٧. متن موافق با کتاب «من لایحضره الفقیه» است و در علل الشرائع و عیون أخبار الرضا: «للساهی» و بر این اساس ترجمه شده است.
٨. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج١، ص٢٩٩، ح ٩١٤؛ علل الشرائع، ص٢٥٨، باب ١٨٢، ح ٩؛ عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج٢، ص١١٢، باب ٣٤، ح ١؛ وسائل الشیعة، ج٥، ص٤١٨، باب ١٩، ح ١٤.
٩. ع: علیه الصلاة والسلام.
١٠. ن، ز: فرمود.
١١. ن، ه: کنند.
١٢. ع، م: – که.
١٣. ع: + مرحوم.
١٤. ن: اوستاد.
١٥. ع: می‌فرماید.
١٦. کشف الغطاء، ج٣، ص١٤٦ و در چاپ سنگی، ص٢٢٨.

نائم و تذکیر ناسی و متنبّه[1] شدن غافل.

و باز جَناب شیخ، بعد کلامی می‌فرمایند[2]:

و تکرار الأربع بالتکبیر: واحدة لتنبیه الساهي و الغافل و الثانیة لتنبیه الناسي و الثالثة لتنبیه النائم و الرابع لتنبیه المتشاغل[3]، انتهی.

یعنی حکمت در مقرّر فرمودن چهار تکبیر در اذان، این است[4] که تکبیر اوّل، برای تنبیه ساهی و غافل است و دُیُم برای تنبیه ناسی و سیُم برای بیدار کردن نائم و چهارم برای تنبیه کسی که مشغول در امور بوده[5] باشد و غافل از نماز.

و از آن جمله اینکه: اذان، اعلام موضوع است برای محض تنبیه غافلان و بیدار ساختن خفتگان؛ کما یدلّ علیه، ما روی الشیخ فی الصحیح، عن ابن سنان، **عن أبي عبد الله** (علیه السلام)[6] **قال: قلت له: إنّ لنا مؤذّناً [یُؤَذِّنُ] بلیلٍ، فقال: أما إنّ ذلک یَنْفَعُ الجِیرانَ، لقیامِهم إلی صلاةِ اللیلِ**[7].

ملخّص مضمون آن که، راوی به خدمت جَناب امام جعفر صادق علیه‌السلام[8] عرض کرد که برای ما مؤذّنی هست که آخر شب اذان می‌گوید. [حضرت] فرمود[ند]: که این اذان برای همسایگان نفع دارد تا برای نماز شب برخیزند[9].

و روی ابن سنان، فی الصحیح، قال: **سألته عن النداء قبل طلوع الفجر، فقال: لا بأسَ، وأمّا السنّةُ فمع الفجرِ؛ فإنّ ذلک یَنْفَعُ الجِیرانَ**[10].

یعنی سؤال کردم از جَناب صادق علیه‌السلام[11] از اذانی که قبل از طلوع فجر باشد. فرمود: باکی

۱. ن: تنبیه.

۲. ل: می‌فرماید.

۳. کشف الغطاء، ج۳، ص۱٤٦ و در چاپ سنگی، ص۲۲۸.

٤. ه: اینست.

۵. ع، م: شده.

٦. ز، ع، ن، ل: + (ع).

۷. تهذیب الأحکام، ج۲، ص۵۳، ح ۱۷۷؛ وسائل الشیعة، ج۵، ص۳۹۱ – ۳۹۰، باب ۸، ح ۷، در مأخذ: «الصلاة» بدل «صلاة اللیل».

۸. ه: – علیه السلام.

۹. در «ع، م»، در اینجا اضافه‌ای هست که تکرار و ترجمه همان حدیث قبلی است: و روی سنان [کذا] فی الصحیح، عن ابن سنان **عن أبي عبد الله، قال: قلت له: إنّ لنا مؤذّناً بلیلٍ، فقال: أما إنّ ذلک ینفع الجیران لقیامهم إلی صلاة اللیل.**
ملخّص‌مضمون آن که، راوی به خدمت جَناب امام جعفر صادق (علیه‌السلام) عرض کرد که برای ما موذّنی هست که آخر شب اذان می‌گوید. فرمود که این اذان برای همسایگان نفع دارد تا برای نماز شب برخیزند.

۱۰. تهذیب الأحکام، ج۲، ص۵۳، ح ۱۷۸؛ وسائل الشیعة، ج۵، ص۳۹۱، باب ۸، ح ۸؛ بحار الأنوار، ج۸۰، ص۱۱۱، ح ۱٤.

۱۱. ه: – علیه السلام.

نیست[1]، لکن[2] اذانی که سنّت است برای نماز، پس وقت فجر می‌باید؛ و اذانی که پیش از صبح است، برای نفع همسایگان است[3].

صاحب مدارک بعد از نقل هر دو حدیث، فرموده: و یستفاد من قوله علیه‌السلام: «**وأمّا السنّة فمع الفجر**»، أنّ الأذان المتقدّم علیه، لمجرّد التنبیه، فلایعتدّ به في الصلاة، وهو کذلک[4]، انتهی.

یعنی مستفاد می‌شود از قول آن حضرت: «**وأمّا السنّة فمع الفجر**»، این که اذانی که مقدّم[5] بر صبح است، برای مجرّد تنبّه[6] است؛ پس اعتداد نکرده خواهد شد به آن اذان در نماز.

و همچُنین جَناب ملّا ابوالقاسم چابلاقی در کتاب مرشد العوام[7]، در بیان اذان اعلام[8] فرموده که، به جهت تنبیه و إعلام و بیدار شدن خفتگان است[9].

و از آن جمله، آنچه مولانا مجلسی در بحار روایت کرده: قال الراوي: **وکان مِن کَرَمِ أخلاقِه، أنّه یَتَفَقَّدُ النائمینَ في المسجدِ، ویقولُ للنائم: الصلاةَ! یَرحَمُکَ[10] اللهُ[11]، قم إلی الصلاةِ المکتوبةِ علیک. ثمّ یتلو ﴿إنّ الصلاةَ تَنْهَی عن الفَحْشاءِ والمُنْکَرِ﴾،[12] ففعل ذلک علی جاري عاداته[13] مع النائمینَ في المسجد، حتّی إذا بلغ إلی الملعون، فرآه نائماً علی وجهه، قال له: یا هذا! قُمْ من نومِک هذا؛ فإنّها نَومةٌ یَمقُتُها اللهُ، وهي نومةُ الشیطانِ ونَومةُ أهلِ النارِ، بل نُمْ علی یمینک؛ فإنّها نومةُ العلماء، أو علی یسارِک؛ فإنّها نومةُ الحکماء، ولا تَنَمْ علی ظهرِک؛ فإنّها نومةُ الأنبیاء**[14].

حاصل مضمون هدایت مشحون این خبرِ هدایت اثر، آن که، راوی می‌گوید که از جمله اخلاق کریمه جَناب امیرالمؤمنین[15]، این بود[16] که تفقّد و مهربانی به حال کسانی که در مسجد

---

۱. ز، ن، ه، ل: ندارد.
۲. ع، ل: لیکن.
۳. ه: همسایگانست.
٤. مدارک الأحکام، ج۳، ص۲۷۸.
۵. ز، ن، ه، ل: متقدّم.
٦. ل: تنبیه.
۷. مرشد العوام، ص١٦٥، نسخه خطّی کتابخانه کاشف الغطاء - نجف.
۸. در بیان اذان إعلام، از «ن، ه، ل» افزوده شد.
۹. ه و مأخذ خطّی: خفتگانست.
۱۰. ه و مأخذ: یرحمک.
۱۱. در مأخذ: الصلاة یرحمک الله الصلاة.
۱۲. العنکبوت (٤٥: ۲۹).
۱۳. در ماخذ: ففعل ذلک کما کان یفعله علی مجاری عادته.
١٤. بحار الأنوار، ج٤٢، ص۲۸۱.
۱۵. ز، ل: + علیه السلام. «ن»: + (ع).
١٦. ع، م: بوده.

می‌خوابیدند، می‌فرمود[۱] و می‌گفت نائم را: **الصلاة! رحمک الله**[۲]، برخیز به سوی نماز که واجب است بر تو. بعد از آن می‌خواند این آیه را: ﴿**إنّ الصلاةَ تَنْهَی عَنِ الفَحْشاءِ والمُنْکَرِ**﴾ یعنی به درستی که نماز، منع می‌کند[۳] از فحشاء و منکر، که امور قبیحه باشد. پس در شب ضربت، بنا بر عادت جاریه مستمره خود،[٤] همه نائمین را بیدار فرمود، تا اینکه بر سر ابن مُلجَم رسید. پس دید که او بر روی خود خوابیده، فرمود که: برخیز از خواب خود که[٥] خواب کردن به این طور، که[٦] باعث مقت و غضب الهی است و این خواب شیطان و خواب اهل نار است؛ بلکه خواب کن بر جانب راست، که آن، خواب علما است[٧]؛ یا بر جانب چپ، که آن، خواب حکما است؛ و خواب مکن بر پشت خود، که آن، خواب انبیا است[٨].

پس، از این حدیث، واضح گردید که از عادات[٩] مستمره آن جَناب، بیدار کردن خفتگان و تفقّد به[١٠] حال ایشان بود، و[١١]معلوم است که قول و فعل و تقریر امام، حجّت است و اصل، اشتراک تکلیف است إلّا ما أخرجه الدلیل. پس باید که انباه[١٢] نائم، تأسّیاً به آن جَناب، مستحب باشد، بلکه احتمال وجوب هم دارد.

تنبیه

توهّم نشود که خوابیدن آنها در مسجد، قرینه اجازت آنها در باب بیدار کردن است و مراد آقای مذکور، نهی از ایقاظ کسانیست که اجازت آنها[١٣] معلوم نباشد؛ زیرا که این توهّم، فاسده[١٤] است، بنا بر چند وجه:

اوّل آن که: دلیل آقای مزبور[١٥]، که عدم جواز تکلیف غافل و نائم باشد، شامل هر دو فرد است.

---

١. ن: می‌فرمودند.
٢. ه: یرحمک الله.
٣. ع: می‌نماید. «م»: نماید.
٤. ن: – خود. «ه»: – مستمره خود.
٥. ه: – خواب خود که.
٦. از «ه»، در سائر نسخ: – که.
٧. ع: علماست.
٨. ه: حکماست... انبیاست.
٩. ع، م: که عادت.
١٠. ع، م: با.
١١. ع، م: – و.
١٢. ه: انتباه.
١٣. ع، م: آن.
١٤. ه، ل: فاسد.
١٥. از «ع، ل»، در سائر نسخ: «مذبور» و نیز در مورد بعدی.

پس تخصیص به بعضی دون بعضی، هادم اساس دلیل مذکور است.

دیُم[1] آن که: دانستی که جَناب شیخ جعفر، استاد[2] آقای مزبور، استدلال کرده به فعل آن حضرت، لیلة الجرح، بر استحباب بیدار کردن، علی الإطلاق. پس در حقیقت، إسناد غفلت و قصور، به طرف شیخ مذکور[3] است که اعلم و افضل و اعرف به اصول فقه بوده، به نسبت آقای[4] مزبور[5].

سیُم آن که: ظاهر حال جمیع مؤمنین و مسلمین، اجازت بیدار ساختن برای نماز است، مگر [اینکه] کسی که[6] مریض باشد و متضرّر از بیدار کردن[7] شود، که آن خارج از ما نحن فیه است قطعاً. و سابق معلوم شد که جَناب شیخ جعفر، فرموده که إنباه[8] برای بعضی فوائد دنیویه، جائز است و مستحسن؛ پس برای نفع اخرویه نیز مستحسن باشد. و از آن جمله، این که در اعصار و ادوار، از[9] صدر سالف الی الآن، معمول و شائع بوده[10] که مسلمین، زنان و فرزندان خود را به نیّت ثواب، برای نماز بیدار می‌ساختند[11].

و بنا بر قول[12] مذکور، می‌باید که مرتکب امر نامشروع شده باشند. و قطع نظر از سیرت سلف، ترغیب شارع هم بر آن وارد شده؛ یدلّ علیه ما روی، عن أبی بصیر المَکْفوف، **قال: «سألتُ أباعبدالله** (علیه السلام) **عن الصائم، متی یَحْرُمُ[13] علیه الطعامُ؟ فقال: إذا کان الفجرُ کالقُبْطِیَّة البیضاءِ. قلت: فمتی تَحِلُّ[14] الصلاةُ؟ فقال: إذا کان کذلک. فقلتُ: ألستُ في وقتٍ من تلک الساعةِ إلی أن تَطْلُعَ الشمسُ؟ فقال: لا، إنّما نَعُدُّها[15] صلاةَ الصبیان. ثمّ قال: إنّه لم یَکُنْ یُحْمَدُ الرجلُ أن یُصَلِّيَ في المسجدِ ثمّ یَرجِعَ فیُنَبِّهَ أهلَه وصِبیانَه[16].»**

---

۱. ع: وجه دوم و در «م» جای آن سفید مانده، ولی مقدار سفید مانده با «ع» تطابق دارد.
۲. ن: اوستاد.
۳. ه: مذبور.
٤. م: آقا.
٥. ن، ه: مذبور.
٦. ز، ن، ه: – که.
٧. ع، م: ساختن.
٨. ه: انتباه.
٩. م: – از.
١٠. ع، م: بود.
١١. ع، م: ساختند.
١٢. ع، م: + هذا.
١٣. ع، م: – یحرم.
١٤. ز،ن: یحمد. در سائر نسخ: یحمده.
١٥. در نسخ: یعدها.
١٦. تهذیب الأحکام، ج٢، ص٣٩، ح ١٢٢؛ الاستبصار، ج١، ص٢٧٦، ح ١٠٠٢؛ وسائل الشیعة، ج٤، ص٢١٣، باب ٢٨،

و مفادش، حثّ و ترغیب است بر بیدار کردن اهل و عیال، پیش از رفتن مُصلّی به مسجد برای نماز.

و همچُنین، معمول سلف بوده که کسانی را که در مسجد خواب می‌کردند، وقت نماز بیدار می‌نمودند بلانکیر أحد علیهم.

و نیز، در قصّه فتح مکّه حکایت کرده‌اند که «عبّاس، عمّ رسول الله (صلّی الله علیه و آله و سلّم)،[1] ابوسفیان را به خدمت آن حضرت آورده و آن حضرت، او را امان داد.[2] چون صبح شد، دید که مردم یکدیگر را بیدار می‌کنند. از مشاهده این حال، اضطراب عظیم به خاطرش راه یافت. از عبّاس، منشأ آن را استفسار نمود. عبّاس گفت که: این بیدار ساختن، برای اقامت مراسم عبادت و ادای وظائف طاعت است. ابوسفیان گفت که: چند نوبت در شبانروزی[3] به این طاعت قیام می‌نمایند؟ عبّاس گفت که: پنج بار.»[4]

و دلالت این خبر، بر آنچه در صدد آنیم، کمال وضوح دارد.

و از آن جمله، آن که اگر انباه[5] نائم برای نماز، جائز نمی‌بود، جبرئیل به گفتن اذان، جَناب رسول خدا[6] را بیدار[7] نمی‌فرمود؛ عن منصور بن حازم، **عن أبي عبدالله** (علیه السلام)[8] «**قال: لمّا هَبَطَ جبرئیلُ بالأذان على رسول الله** (صلّی الله علیه و آله و سلّم)[9] **كان رأسُه في حِجْرِ عليّ، فأذّنَ جَبرئيلُ وأقام، فلمّا انتبه رسولُ الله** (صلّی الله علیه و آله و سلّم)،[10] **قال: يا عليُّ! سمعتَ؟ قال: نعم. قال: حفظتَ؟ قال: نعم.[11] قال: ادعُ بِلالاً فعَلِّمْه، فدعا عليٌّ بِلالاً فَعَلَّمَه.**»[12]

یعنی جَناب صادق (علیه السلام)[13] فرمود که: «چون جبرئیل از جانب ربّ جلیل نزول نمود و

ح ۲.

۱. ن، ه: رسول خدا. «ع، م، ز»: + (ص). و جای آن در «ل» پاک شده.

۲. ه: + و.

۳. ل: شبانه‌روزی.

٤. پیدا نشد.

٥. ه: انتباه.

٦. م، ن، ز: + (ص).

۷. م: + ساختن.

۸. ل: – علیه السلام.

۹. ز، ع: + (ص).

۱۰. ع: + (ص).

۱۱. «قال حفظت؟ قال نعم» از «ن، ه، ل» افزوده شد.

۱۲. الکافی، ج۳، ص۳۰۲، ح ۲؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۲۷۲، ح ۸٦٥؛ تهذیب الأحکام، ج۲، ص۲۷۷، ح ۱۰۹۹؛ وسائل الشیعة، ج٥، ص۳٦۹، باب ۱، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج٤۰، ص٦۲، ح ۹٦.

۱۳. ن، ه، ل: – علیه السلام.

حکم اذان برای جَناب رسالت‌مآب[1] آورد،[2]در آن وقت، سر مبارک آن حضرت (صلّی الله علیه و آله و سلّم)، بر زانوی جَناب امیر (علیه السلام) بوده و آن حضرت در استراحت بودند. پس جبرئیل اذان و اقامت گفت. پس چون جَناب رسول خدا (صلّی الله علیه و آله و سلّم)[3] بیدار شد، فرمود که: یا علی! شنیدی[4] اذان و اقامت را؟ فرمود: بلی. باز فرمود که: حفظ کردی آن را؟ فرمود: بلی. پس آن حضرت فرمود که: بلال را طلب کن و تعلیم[5] اذان به او نما.[6] پس حضرت امیر (علیه السلام)، بلال را طلب فرمود و[7] اذان را به او آموخت.»[8]

و از آن جمله است، حدیث دیک، که سابق در کلام شیخ جعفر مذکور گردید. و در کافی چُنین است: «**قال سمعتُ أبا الحسن، يقول: الديکُ أحسنُ صوتاً من الطاووسِ، وهو أعظمُ برکةً يُنَبِّهُکَ في مواقيتِ الصلاة.**»[9]

یعنی مرغ،[10] خوش آوازتر از طاوس است و زیاده‌تر از روی برکت است. متنبّه [است] و بیدار می‌کند تو را در اوقات نماز.

و از آن جمله آن که، امر به انباه[11] نائم در بعضی احوال دیگر، سوای نماز هم وارد شده. پس برای نماز، به طریق اولی محمود خواهد بود. **قال الصادق** (علیه السلام)[12]: «**مَن رأيتُمُوه نائماً على وجهِهِ فأنْبِهُوهُ.**»[13]

یعنی: جَناب صادق (علیه السلام)[14] فرمود: «کسی را که ببیند[15] بر روی خود خوابیده است، پس

---

۱. ع: + (ص).
۲. ع، م: آورده.
۳. ع، م، ز: + (ص).
٤. ع، م: + که.
٥. ع، م»: – و تعلیم.
٦. ع: «یاد ده» بدل «نما».
٧. م: – و.
٨. در «ع، م»: «از طاوس است و زیاده‌تر» که در عبارت بعد خواهد آمد و زائد است ظاهراً.
٩. الکافي، ج٦، ص٥٥٠، ح ٣؛ وسائل الشیعة، ج١١، ص٥٢٦، باب ٣٩، ح ٣؛ بحار الأنوار، ج٦٢، ص٤، ح ٧ و ص٤١، ح ٣ و در مصدر صدر حدیث این چُنین است: «**ذکر عند أبي الحسن** علیه السلام **حسن الطاووس. فقال: لا يزيدک على حسن الديک الأبيض شيء. قال: وسمعته يقول: الديک...**».
١٠. مؤلّف، «دیک» را به «مرغ» ترجمه می‌کند، چنان که گذشت.
١١. ه: انتباه.
١٢. ع، ل: + علیه السلام. «ز، ن» (ع).
١٣. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج١، ص٥٠٣، ح ٤٤٣؛ الخصال، ص٦١٣، أبواب الثمانین وما فوقه، ح ١٠؛ وسائل الشیعة، ج٦، ص٥٠٤ و ٥٠٥، باب ٤٠، ح ٦ و ١٢؛ بحار الأنوار، ج١٠، ص٩١، ح ١ و ج٧٣، ص١٨٦، ح ١.
١٤. م: – علیه السلام.
١٥. کذا.

بیدار کنید او را.»

و بنا بر مزعوم آقای مذکور، می‌باید که به طریق اولی، بیدار کردن در صورت مزبوره[1] جائز نباشد؛ حال آن که، حدیث مزبور،[2] دلالت صریحه بر خلاف دعوی[3] ایشان دارد. قال المولی الأولی المقدّس الأردبیلی، فی شرح الإرشاد، بعد نقل الحدیث المزبور: «و فیه[4] دلالة علی جواز إیقاظ النائم، کما في بعض الأخبار الصحیحة[5].» انتهی.

و هم، از آن جمله است، صحیحه معاویه بن عمّار، قال: **قال لي: «اقْرَءْ في الوَتْر في ثلاثهِنّ[6] بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد﴾ و سَلِّمْ في الرکعتین، تُوقِظُ الراقِدَ و تَأمُرُ بالصلاة.»**[7]

و عنه قال: «**قلت لأبي عبد الله** (علیه السلام)**: التسلیم في رکعتي الوتر؟ قال: تُوقِظُ[8] الراقدَ و تُکَلِّمُ بالحاجة.**»[9]

ملخّصش آن که، فائده تسلیم، آن است[10] که بیدار کنی خفتگان را و حکم نمائی مردمان را به نماز و تکلّم نمائی به حاجت خود.

و این هر دو حدیث هم، صریح بر فضیلت و استحباب بیدار کردن و حثّ[11] و ترغیب بر آن دلالت دارد.

و هم، از آن جمله است، روایت أبی حبیب قال: «**قلت لأبي عبد الله: إنّ لي رحی أطْحَنُ فیها السِّمسمَ، فأقومُ فأُصلّي، وأعلَمُ أنّ الغلام نائم، فأضْرِبُ الحـائطَ لأُوقِظَه؟ فقال: نعم، أنت في طاعة ربّک تَطْلُبُ رزقَک. [لا بأسَ[12]]**».

و این روایت را، شیخ حُر در وسائل، در باب «جواز إیقاظ نائم[13] بضرب حائط» نوشته «وفیه روایة أُخری تقرب منها.»[14]

---

۱. از «ع»، در سائر نسخ: مذبوره.

۲. م، ن: مذبور.

۳. ع: دعوای.

٤. ل: – وفیه.

٥. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج۲، ص۳۲۷.

٦. در مأخذ: ثلاثتهنّ.

۷. تهذیب الأحکام، ج۲، ص۱۲۸، ح ٤۸۸؛ وسائل الشیعة، ج٤، ص٦٤، باب ۱٥، ح ۷.

۸. در نسخ: توقد.

۹. تهذیب الأحکام، ج۲، ص۱۲۷، ح ٤۸۷؛ الاستبصار، ج۱، ص۳٤۸، ح ۱۳۱۲؛ وسائل الشیعة، ج٤، ص٦٤، باب ۱٥، ح ٦.

۱۰. ع: آنست. «ن، ه»: این است. «ل»: اینست.

۱۱. ع، م: – و حثّ.

۱۲. وسائل الشیعة، ج۷، ص۲٥٦ – ۲٥٥، باب ۹، ح ٥؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۳۷۱، ح ۱۰۸۰.

۱۳. ع: النائم.

۱٤. وسائل الشیعة، ج۷، ص۲٥۷ – ۲٥٦، باب ۹، ح ۸؛ الکافی، ج۳، ص۳۰۱، ح ۸؛ تهذیب الأحکام، ج۲، ص۳۲٥، ح

وفیه أیضاً: علی بن جعفر، عن أخیه، قال: «**سألتُه عن رجلٍ یکونُ في صلاته وإلی جانبه رجلٌ راقدٌ، [فیُرید أن یُوقظَه]، فیُسَبِّحُ ویَرفَعُ صوتَه، لا یرید إلّا لِیَستَیقِظَ الرجلُ. هل یَقْطَعُ صلاتَه و ما علیه؟ قال: لا یَقْطَعُ ذلک صلاتَه و لا شيءَ علیه.**»[1]

و ملخّص این هر دو حدیث، جواز بلند کردن آواز و تسبیح خواندن و دست بر دیوار زدن، به اراده بیدار کردن برای نماز است.

و مانند این، دیگر اخبار در وسائل، بسیار درج کرده.[2] اختصاراً[3] اقتصار بر همین قدر نموده شد، فلاتغفل.

و هم، از آن جمله است، آن که در کتاب منتقی الجمان، از عبد الله بن سنان روایت کرده، قال: «**سمعت أباعبدالله** (علیه السلام)[4] **یقول: إنّ رسول الله** (صلّی الله علیه و آله و سلّم)[5] **رَقَدَ فَغَلَبَتْه عیناه، فلم یَسْتَیقِظْ، حتّی آذاه حَرُّ الشمسِ، ثُمّ استَیقَظَ فعاد نادیَه ساعةً و رَکَعَ رکعتین، ثُمّ صَلَّی الصبحَ وقال: یا بِلالُ! مالَکَ؟ فقال بلالٌ[6]: أرقدني الذي أرقدک، یا رسولَ الله![7]. قال: و کَرِهَ المقامَ، وقال: نمتُم بوادي الشیطان[8].**»

یعنی: جَناب صادق[9] فرمود که: «شبی، جَناب رسول خدا (صلّی الله علیه و آله و سلّم)[10] خوابید[11] و به سبب غلبه خواب، وقت صبح بیدار نشد، تا آن که آفتاب طلوع کرد و به سبب حرارت شمس، متأذّی گردید. پس، بیدار شد و نماز صبح به جا آورد و فرمود که: ای بلال! تو را چه شده بود که ما را بیدار نکردی و اذان نگفتی؟ بلال عرض نمود که: یا رسول الله! خوابانید مرا کسی که تو را خوابانیده – یعنی بر من هم خواب غلبه نمود و بیدار نشدم – پس آن حضرت، مقام در آن وادی را مکروه داشت و فرمود که: شما هم خوابیدید درین وادی که وادی شیطان است.»

۱۳۲۹؛ بحار الأنوار، ج۸۵، ص۱۳۵ – ۱۳٤، ح ۷.

۱. وسائل الشیعة، ج۷، ص۲۵۷، باب ۹، ح ۹؛ مسائل عليّ بن جعفر، ص۱۸۲، ح ۳۵۱؛ قرب الإسناد، ص۲۰۰، ح ۷٦٦؛ بحار الأنوار، ج۱۰، ص۲۸۳ و ج۸۱، ص۲۹۵.

۲. ل: «است» بدل «درج کرده».

۳. ع، م، ل، ز: اختصار.

٤. ن، ع، ل، ز: + (ع).

۵. ع، م، ز: + (ص).

٦. ع، م: – بلال.

۷. ع، م: + (ص).

۸. منتقی الجمان، ج۲، ص۳۲۸؛ تهذیب الأحکام، ج۲، ص۲٦۵، ح ۱۰۵۸؛ الاستبصار، ج۱، ص۲۸٦، ح ۱۰٤۹؛ وسائل الشیعة، ج٤، ص۲۸۳، باب ٦۱، ح ۱. نحو این حدیث در بحار الأنوار، ج۸٤، ص٤۸، ح ٤٤، به نقل از دعائم الإسلام.

۹. ع، ن، ل، ز: + (ع).

۱۰. ع، م، ن، ل، ز: + (ص).

۱۱. ه: خوابیده.

و از قول آن جَناب: «مالک یا[1] بلال!» صریحاً مستفاد می‌شود که بیدار کردن، محمود و راجح بوده و إلّا زجر و توبیخ بر آن نمی‌فرمود و بلال هم عذر خوابیدن خود را عرض نمی‌نمود؛ بلکه بنا بر مزعوم آقای مزبور[2] می‌بایست که بلال عرض نماید که: «یا رسول الله![3]، چون بنا بر قواعد اصولیه و قواعد عقلیه، بیدار کردن نائم، جائز نبود[4]؛ لهذا بیدار نکردم.».

[5]مولانا مجلسی در بحار فرموده[6] که: حدیث خوابیدن آن حضرت تا صبح، به طریق عامه هم مروی گردیده؛ چنانچه در شرح السنّة به اسناد خود، از سعید بن مسیّب روایت کرده: **إنّ رسول الله** (صلّی الله علیه و آله و سلّم)،[7] **حین قفل**[8] **عن غزوة خیبر أسری،**[9] **حتی إذا کان في آخر اللیل عرس،**[10] **وقال لبلال: «أکْلأ**[11] **لنا الصبحَ» و نام رسول الله**(صلّی الله علیه و آله و سلّم) **وأصحابه و کلأ بلال ما قدر له، ثمّ استند إلی راحلته وهو مقابل الفجر، فغلبت عیناه، فلم یستیقظ رسول الله**(صلّی الله علیه و آله و سلّم)[12] **و لا أحد من الرکب حتّی حرّتهم**[13] **الشمس، ففزع رسول الله**(صلّی الله علیه و آله و سلّم)، **فقال: «یا بلال! ما أرقدک؟» فقال بلال: یا رسول الله!**[14] **رقد**[15] **بنفسي الذي رقد بنفسک. فقال رسول الله**[16]**: «اقتادوا»**[17]. انتهی.

و محصّل آن، قریب حاصل مضمون سابق است. و این هر دو حدیث را، در مقام تأیید مطلوب خود ذکر کرده‌ایم. والله یحقّ الحقّ[18] وهو یهدی السبیل.

---

۱. ع، م: – یا.
۲. از «ع»، در سائر نسخ: مذبور.
۳. م: + (ص).
٤. ع، م: + لهذا بیدار کردن نائم جائز نبود.
۵. ع: + و.
٦. ن، ز: فرمود.
۷. ع، م: + (ص) و نیز در موارد بعدی.
۸. قفل: رجع من‌السفر.
۹. أسری: سار لیلاً.
۱۰. ع، م: – عرس. عرس القوم: نزلوا من السفر للاستراحة ثمّ یرتحلون.
۱۱. بهمز آخره، أي ارقبه واحفظه واحرسه (شرح مسلم، ج۵، ص۱۸۲).
۱۲. در مأخذ: + ولا بلال.
۱۳. در مأخذ: ضربتهم.
١٤. م، ل: + (ص).
۱۵. در مأخذ: «أخذ» و نیز در مورد بعدی.
١٦. در نسخ: + وأصحابه.
۱۷. بحار الأنوار، ج۱۷، ص۱۲۰.
۱۸. م: «یحقّق» بدل «یحقّ الحقّ».

رسالة الذهبيه

سيّد دلدارعلى نقوى نصيرآبادى هندى (م ۱۲۳۵)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يحبّ المتطهّرين، والصلاة على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد، فاعلم أنّه قال صاحب المدارك في ذيل قول المحقّق صاحب الشرائع: «القول في الآنية» إلخ، هكذا:

الفرع الثاني: قال في المعتبر: «لو تطهّر من آنية الذهب والفضّة، لم يبطل وضوؤه ولا غسله؛ لأنّ انتزاع الماء ليس جزءً من الطهارة، بل لايحصل الشروع فيها إلّا بعده، فلا يكون له أثر في بطلان الطهارة».[1] واستوجه العلّامة في المنتهى البطلان؛ لأنّ الطهارة لايتم إلّا بانتزاع الماء المنهيّ عنه، فيستحيل الأمر بها؛ لاشتماله على المفسدة،[2] وهو

---

۱. المعتبر، ج۱، ص۴۵۶.

۲. علّامه در منتهى المطلب، ج۳، ص۳۲۵ و در چاپ سنگى، ج۱، ص۱۸۶ در الفرع الثالث آورده است: لو توضّأ من الآنية أو اغتسل صحّت طهارته... خلافاً لبعض الحنابلة. لنا: إنّ فعل الطهارة وماءها لا يتعلّق بشيء من ذلك، ولأنّ النزع ليس جزءً من الطهارة، بل الطهارة يحصل بعده، فلا يكون مؤثّراً في بطلانها.

جيّد؛ حيث يثبت التوقّف المذكور.

أمّا لو تطهّر منه، مع التمكّن من استعمال غيره حتّى في أثناء الوضوء[1] قبل فوات الموالاة، فالظاهر الصحّة؛ لتوجّه الأمر باستعمال الماء؛ حيث لايتوقّف على فعل محرّم، وخروج الانتزاع المحرّم عن حقيقة الطهارة[2]، انتهى.

أقول: يحتمل احتمالاً راجحاً، أن يكون مراد العلّامة، أنّ الأمر بالطهارة أمر بها بجميع مشخّصاتها ولوازمها، ومنها الانتزاع[3]، وهو هنا منهيّ عنه فرضاً، فيكون الطهارة التي من مشخّصاتها هذا الانتزاع المنهيّ عنه القبيح منهيّاً عنها، فلايكون الأمر متعلّقاً بها؛ لاشتماله على المفسدة، وإذا لم يكن مأموراً[4] بها[5] لم يكن الآتي ممتثلاً، فلم يصحّ؛ كما لا يصحّ[6] الصلاة في المكان المغصوب، لهذه العلّة بعينها.

ولايخفى عليک أنّه لو حملنا كلام العلّامة على هذا[7]، يكون مفاده بطلان الطهارة مطلقاً، سواء كان المكلّف متمكّناً من استعمال الماء من غير آنية الذهب[8] والفضّة أم لا، و[9] لم يتوجّه إليه كلام صاحب المدارک: «أمّا لو تطهّر منه»، إلخ.

وإنّما حكمنا برجحان استفادة هذا الاحتمال من كلام العلّامة؛ نظراً إلى قوله: «لاشتماله على المفسدة»؛ فإنّ المتبادر منه أنّ نفس الأمر والمأمور به مشتمل على المفسدة، لا أنّ[10] المفسدة فيه من جهة أنّه تكليف بما لايطاق، على تقدير[11] تعلّق النهي بالانتزاع دون تعلّق[12] الإباحة به، أو تجويز لكون الأمر الواحد محذوراً وغيرمحذور؛

احتجّ المخالف بأنّه استعمل المحرّم في العبادة، فكان مبطلاً، كالصلاة في المكان المغصوب.
والجواب: الفرق؛ فإنّ الكون في المكان أحد أجزاء الصلاة، وهو منهيٌّ عنه، فكان مؤثّراً في البطلان، بخلاف صورة النزاع.
ولو قيل: إنّ الطهارة لا تتمّ إلّا بانتزاع الماء المنهي عنه فيستحيل الأمر بها لاشتمالها على المفسدة، لكان وجهاً وقد سلف نظيره.

۱. در مأخذ: – حتّى فى أثناء الوضوء.
۲. مدارک الأحكام، ج۲، ص۳۸۱.
۳. ع: + «ومنها الانتزاع ومنها الانتزاع». «م»: + «وهو منها الانتزاع».
٤. ع و ظاهر «م»: بأمور.
٥. در «ع، م»:لم يكن مأمور بها.
٦. كما لايصحّ «از «ن، ه، ل» افزوده شد.
۷. ع، م: – هذا.
۸. از «ز، ل»، در سائر نسخ: بالذهب.
۹. بر «و» در «ع» خط زده شده است.
۱۰. ع، ه: لأنّ.
۱۱. ز، ل: + بقاء.
۱۲. ع، م: + النهى بالانتزاع دون تعلّق.

و[1]نظراً إلى إطلاق حكمه، باشتماله[2] الأمر على المفسدة، من دون تفصيل ذكره صاحب المدارک؛ فإنّه يستبعد من مثل[3] العلّامة، أن يحكم بكون الانتزاع المنهي عنه موقوفاً عليه بالطهارة، مع التمكّن من استعمال غير آنية الذهب والفضّة.

أمّا ما قال صاحب المدارک، فيحتمل[4] وجهين:

الأوّل: أنّه يكون قد ذهب إلى وهمه، أنّ منشأ ما ذهب إليه العلّامة هو الذي ذكره نفسه، فأورد عليه: أنّ هذا الوجه والمنشأ إنّما يقتضي فساد[5] الطهارة في صورة الانحصار؛ لعدم جريانه في صورة عدم الانحصار. فحينئذٍ يتّجه عليه أنّه فرع أن يكون مراد العلّامة ما سبق[6] إلى ذهنه؛ لِمَ لا يجوز أن يكون مراد العلّامة ما ذكرنا.

والثاني: أن يكون غرضه مجرّد تصويب رأي العلّامة في باب بطلان الطهارة في صورة الانحصار، وإن كان دليله عند صاحب المدارک غيرالدليل الذي لأجله أفتى العلّامة ببطلان الطهارة مطلقاً. ولمّا لم يكن مقتضى هذا الدليل الذي ذكره صاحب المدارک بطلان الطهارة في صورة عدم الانحصار، جزم بعدم[7] البطلان في صورة عدم الانحصار، خلافاً لما ذهب إليه العلّامة، والله العالم[8].

وإذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه لمّا ذهب إليه العلّامة وصاحب المدارک في صورة الانحصار لوازم وفروع غريبة، يرتضي بها الأوّل أنّه في صورة الانحصار يلزم أن يكون المكلّف مأموراً بالتيمّم مع وجود الماء، وهو خلاف مفهوم قوله تعالى: ﴿**فَلَم تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا**﴾[9] و خلاف ما هو من الضروريات الدين، من عدم جواز التيمم مع وجود الماء[10].

فإن قيل: عدم الوجدان أعمّ من أن يكون بحسب نفس الأمر أو بحسب حكم الشارع.

---

١. ع، م: – و.

٢. ن، ز، ل: باشتمال.

٣. ع، م: مثله.

٤. عبارت «أمّا ما قال صاحب المدارک فيحتمل» در «ع، م» تكرار شده است.

٥. ع، م: فساده.

٦. ن، ز، ه: ما قد سبق.

٧. از «ن، ل»، در سائر نسخ: لعدم.

٨. ن، ل: يعلم.

٩. النساء ٤٣: ٤؛ المائدة ٦: ٥.

١٠. وهو خلاف مفهوم. تا اينجا از «ن، ز، ه، ل» افزوده شد. و در اين نسخ، آيه بدين صورت آمده: «فإن لم تجدوا ماءً فتيمّموا».

قلنا: لا شبهة أن التيمّم مع وجود[1] الماء والتمكّن حرام ضرورة، فمن أين علم أنّ حرمة التيمّم ارتفعت في هذه الصورة، دون حرمة الانتزاع من آنية الذهب والفضّة.

و[2] بوجه آخر: ارتفاع حرمة[3] التيمّم مع وجود الماء والتمكّن في هذه الصورة موقوف على حرمة الانتزاع في هذه الصورة المفروضة، وحرمة الانتزاع المشار إليه موقوف على ارتفاع حرمة التيمّم في صورة المفروضة، فيلزم توقّف الشيء على نفسه.

وإلزام الدور بهذا التقرير، وإن كان يمكن على إثبات حرمة الانتزاع أيضاً، بأن يقال: ارتفاع حرمة الانتزاع في الصورة المفروضة موقوف على حرمة التيمّم في هذه الصورة، وحرمة التيمّم في تلك الصورة موقوفة على ارتفاع حرمة الانتزاع في هذه الصورة، فارتفاع حرمة الانتزاع موقوف على نفسه، وهو باطل. فعدم الارتفاع حقّ، وهو المطلوب.

لكن يتّجه حينئذٍ أن يقال: إنّ الدورين تعارضا فتساقطا، فيرجع إلى[4] الأصل الإباحة، فيحكم بأن هذا الانتزاع الخاصّ مباح، وهو المطلوب.

والثاني: أنّه يلزم وجوب ترک الصلاة في هذه الصورة مع عدم وجود ما تيمّم به؛ لجريان الدليل بعينه؛ والتزامُ وجوب ترک الصلاة[5] التي هي من أعاظم فرائض الله تعالى وضروريات الدين مع وجود الماء، دون التزام عدم حرمة الانتزاع في هذه الصورة، مستبعدٌ جدّاً.

والثالث: أنّه يلزم التزامَ[6] وجوب ترک الصلاة أو تجويزَ الصلاة في اللباس النجس و[7]البدن، كذلک في صورة الانحصار المزبور و[8]وجود الماء مع كون اللباس أو البدن نجساً، وهذا أيضاً لا يخلو عن غرابة[9].

والرابع: أنّهم صرّحوا بأنّ المكلّف إذا لم يكن له بدّ من الإقامة في المكان المغصوب، يجوز له الصلاة في ذلک المكان. فانظر كيف حكموا باستثناء التصرّف الصلاتي مع

---

١. ع، م: – وجود.
٢. ع، م: – و.
٣. حرمة از «ل، ز» افزوده شد.
٤. ل: – فيرجع إلى.
٥. ل: الصلوات.
٦. ع: – التزام.
٧. ل، ز: أو.
٨. ن، ه: – و.
٩. ل: الغرابة. «ز»: – غرابة.

عدم كون المكلّف مضطرّاً إليه، من التصرّفات في المكان المغصوب المحرّمة إذا لم يكن مضطرّاً إليه! فلِمَ لايجوز أن يكون هذا الانتزاع الذي ليس من حقوق الناس التي مراعاتها أهمّ في نظر الشارع، مستثنى من الانتزاعات المحرّمة؟

الخامس: أنّا لانسلّم أنّ الانتزاع من مشخّصات الطهارة، كما هو مزعوم العلّامة على الظاهر؛ فإنّ الطهارة عبارة عن أفعال مخصوصة ليس الانتزاع منها، فلانسلّم أنّه إذا كان الانتزاع حراماً كانت الطهارة حراماً. ولا[1] استبعاد في كون المقدّمة حراماً مع الحكم بصحّة ذي المقدّمة، كما قالوا في باب صحّة الحج وقطع الطريق على الوجه[2] المحرّم، قد خصّ ما زعم صاحب المدارک أيضاً.

لايقال: فرق بين صورة الانحصار المفروض هنا، وبين مسألة الحجّ بعدم فرض الانحصار هناک.

لأنّا نفرض الانحصار، ونقول: إنّ الرجل كان مستطيعاً ففات منه زماناً، ثمّ إذا أراد الإتيان بالحجّ لم يجد إلّا المركب والزاد المغصوبين، فأخذهما وقطع الطريق، فإذا وصل مكّة (زادها الله تعالى شرفاً وتعظيماً)، أتى بجميع المناسک على وجهها، فإنّهم بظاهر إطلاق كلامهم قطعوا بصحّة الحجّ بلاتفصيل مزبور.

والسرّ فيه: أنّ العقل يجوّز أن لايكون الأمر من أوّل الأمر مأموراً به؛ لأجل بعض الموانع الشرعية، كعدم وجوب الحضور والصلاة على أرباب الأعذار المعلومة عند الإمام في صلاة الجمعة. ثمّ يكون مأموراً به بعد ذلک، كما يجب عليهم الصلاة[3] بعد الحضور، ولايتوقّف على ارتفاع ذلک المانع بوجه شرعي. فحينئذٍ يجوز أن لا يكون المكلّف في صورة الانحصار قبل الانتزاع مأموراً بالطهارة، وبعده يتعلّق الأمر بالطهارة.

على أنّا نقول: فيما نحن فيه وجه آخر، به لا يبقى الفرق في صورة الانحصار وعدمه، وبه يترجّح الحكم بتعلّق الأمر بالطهارة من قبل أن ينزع المكلّف الماء من آنية الذهب والفضّة أيضاً، وهو أنّ نقل الماء من آنية الذهب والفضّة إلى ظرف ومكان آخر ليس من قبيل الاستعمال المنهيّ عنه بحسب العرف، فيكون مستثنىً من أفراد الاستعمال المنهيّ عنه، وقد حكم بصحّة ما قلنا وأفتى به جَناب سيّدنا الأُستاذ السيّد مهدي

١. ع، م: – لا.
٢. ع، م: وجه.
٣. ز: – الصلاة.

الطباطبائي[1] (طيّب الله رمسه) في رسالته[2] المنظومة حيث قال:

«وما حَوى مُحَرَّم فلا يَحِلّ إلّا بنقل فيحلّ إن نقل

والنقل عنه[3] غير استعماله فليس مِن بأس على مَن نقله[4]».

فحينئذٍ يتّجه أن يقال: لِمَ لايجوز أن يكون المكلّف من الأوّل مأموراً بأخذ الماء منه بنيّة النقل إلى ظرف آخر على تقدير وجوده، وإلى كفّه على تقدير عدمه، وبعد الانتزاع على الوجه المشار إليه يتعلّق الأمر بالطهارة، أو يكون من أوّل الأمر مأموراً بالطهارة؛ لعدم الانحصار، كما هو مقتضى مزعوم صاحب المدارك، كما لايخفى.

أمّا ما زعم من صاحب المدارك،[5] من صحّة الطهارة في صورة عدم الانحصار، بخيال أنّه حينئذٍ لايكون الانتزاع من مقدّمة الطهارة؛ لإمكان وجودها بدون الانتزاع، فلا ضير في حرمته مع الحكم بصحّة الطهارة؛

فيرد عليه: أنّه لا شبهة في أنّ الله تعالى إنّما أمر بالطهارة في صورة عدم الانحصار؛ لعلمه تعالى بأنّ الإتيان به من المكلّف حينئذٍ[6] على الوجه المشروع ممكن، ولأجل ذلك إذا لم يكن هذا الوجه ممكناً، كما في صورة الانحصار – وإن كان ممكناً بإمكان عقلي – لم يأمر بها على ما زعم صاحب المدارك؛ فإذا أتى المكلّف بالطهارة من غير جهة إمكانها الشرعي، من أين حصل لنا العلم بمجرّد وجود صورة الطهارة أنّ هذه الطهارة من الطهارة التي أمر بها الشارع من جهة إمكانها[7]؟

هل[8] هذا في السخافة، إلّا نظير أن يقال في صورة ورود إمام معصوم في بلد[9] يباع في سوق ذلك البلد أشياء طيّبة من الغلّات والفواكه ونحو ذلك، وأمر عليه السلام ببعض خدّامه بطبخ الطعام وتحصيل الفواكه ومقدّماتها[10] من القدر والحطب ونحو

---

١. در نسخ: طباطبائی.

٢. ع: رسالة.

٣. الدرّة: فيه.

٤. الدرّة: ص٥٧.

٥. كما لايخفى. تا اينجا از «ن، ه، ل» افزوده شد.

٦. ع: – حينئذٍ.

٧. ن: + الشرعی

٨. م: – هل. «ن، ه»: بل.

٩. ع، م: فی بلدة فی.

١٠. ه: مقدّماتهما.

ذلک؛ لعلمه[١] بإمكان ذلک[٢] كلّه بالاشتراء الصحيح الشرعي، ويحصل[٣] ذلک الخادم تلک الفواكه وطبخ الطعام على وجه[٤] الغصب والقهر: أنّ هذا الخادم صار بهذا الطبخ والتحصيل على هذا الوجه الغير المرضي ممتثلاً للمعصوم، مطيعاً لأمره، مستحقّاً للثواب والأجر من قبل المعصوم؟! ﴿**فَاعْتَبِرُواْ يَاأُوْلِى الأبْصَارِ**﴾[٥].

أيضاً لايخلو الأمر من الله تعالى إذا أمر بالطهارة في صورة عدم الانحصار - كما هو المفروض -، فإمّا أراد أنّ المكلّفين يأتون بالطهارة بأيّ انتزاع يريدون، سواء كان مشروعاً أو غير مشروع، فيلزم منه الرضا بالانتزاع الغير المشروع، كما هو مفاد هذا الكلام عرفاً.

وإن كان مراده أنّه لا بدّ من أن يأتوا بالطهارة التي هي بالانتزاع[٦] المشروع، فكيف يكون الآتي به ممتثلاً مع عدم الإتيان بما أمر به؟! فإنّ المأمور بالمقيّد لايعدّ ممتثلاً بالإتيان بما هو مجرّد عن القيد، كما هو ظاهر.

وبنحو آخر: لايستبعد عند العقل أن يكون الشيء منهياً عنه بعد أن كان واجباً، كالصلاة في صورة دخول المكلّف في المكان المغصوب بعد دخول الوقت وبالعكس، كما عرفت فيما سبق، فيجوز أنّ الطهارة في صورة عدم الانحصار يصير حراماً بعد الانتزاع من أواني الذهب والفضّة، مع كونها قبل هذا الانتزاع مأموراً بها، كما قلت عكس ذلک في صورة الانحصار.

فالأرجح عندي في صورة الانحصار أن يقال: إنّ المكلّف لا بدّ له أن ينزع الماء من آنية الذهب والفضّة بنيّة النقل ثمّ[٧] يتطهّر به، وفي صورة عدم الانحصار لا بدّ له أن يتطهّر من غير أواني الذهب والفضّة. وإن لم يتطهّر من الغير فلاأقلّ من[٨] أن ينزع الماء من آنية الذهب والفضّة بنيّة النقل؛ فإنّ اشتغال الذمّة اليقيني يقتضي[٩] البراءة اليقينية، والله يعلم.

---

١. ل، ز: بعلمه.
٢. لعلمه بإمكان ذلک. از «ن، ز، ه، ل» افزوده شد.
٣. از «ن»، در سائر نسخ: تحصيل.
٤. ع، م: وجهه.
٥. الحشر ٢: ٥٩.
٦. ع، م: بانتزاع. «ن»: انتزاع.
٧. ل: - ثمّ.
٨. ع، م: - من.
٩. ل: - يقتضى.

وقد يتخيّل أنّ الحكم ببقاء تحريم الانتزاع في صورة الانحصار، أرجح من الحكم ببقاء وجوب الطهارة؛ لأنّ صيغة النهي من قبيل العام، وصيغة الأمر من قبيل المطلق، ودلالة العام أقوى من دلالة[1] المطلق.

ولايخفى عليك ما فيه[2]؛ فإنّ ذلک إنّما يتمّ، نظراً إلى مجرّد الصيغتين وخفاء اشتمال التكليف بجميع الأفراد على وجه الدوام والاستمرار، والأمر هنا ليس كذلک؛ فإنّ وجوب الطهارة بالماء على المحدث مع وجود الماء، و[3]كذلک الإتيان بالصلاة المفروضة باللباس الطاهر والبدن الطاهر مع وجود الماء، من ضروريات دين الإسلام والمذهب، بخلاف انتزاع الماء من آنية الذهب والفضّة؛ فإنّ ثبوت تحريمه ليس بتلک المرتبة. فالتزامُ تجويز[4] ترک الطهارة التي صريح مدلول قوله تعالى: ﴿**إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**﴾[5] إلخ[6]، مع كون ﴿**إذا**﴾ من أدوات العموم ﴿**وإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فاطَّهَرُوا**﴾،[7] و[8]هكذا تجويزُ ترک الصلاة التي هي من أعاظم فرائض الله تعالى أو إيقاعها محدثاً نجساً بالنجاسات الخبيثة، دون تجويز عدم[9] تحريم الانتزاع المخصوص اجتراءٌ وجسارةٌ لا يجترئ بها، مع ما قد عرفت من الوجوه السديدة التي لا اعتداد[10] به، نظراً إليها.

ولک أن تقول[11]: حرمةُ التيمّم مع وجود الماء والتمكّن، وحرمة ترک الصلاة مع ثوب النجس والبدن النجس، وهكذا حرمة تفوية الصلاة عن وقتها، من المناهي الشرعية التي هي من ضروريات الدين والمذهب، فيعمّ جميع أفرادها، بلافرق في ذلک. هذا ما يخطر بالبال، والله عالم[12] بحقيقة الحال.

---

١. ل: – العام أقوى من دلالة.
٢. ن: – ما فيه.
٣. ن: – و.
٤. از «ن، ز، ل»، در سائر نسخ: يجوز.
٥. المائدة ٦: ٥.
٦. ن: إلى آخره.
٧. تتمّه آيه سابق.
٨. ع، م: أو.
٩. ع: – عدم.
١٠. ن: الوجود السديد التى اعتداد لا.
١١. ن، ه: «ذلک أن يقول» بدل «ولک أن تقول».
١٢. م: – عالم. «ن، ز،ه، ل»: يعلم.

گفتگو

تبیین مبنای اقتضایی بودن خطابات واهمّیت اجماع اهل سنّت

درگفتگوبا استاد حجة الاسلام والمسلمین محمد قائینی دام عزه

• تا اجتهاد: با تشکر از اینکه وقت ارزشمندتان را در اختیار ما قرار دادید. یکی از ابتکارات حضرتعالی در مباحث اصولی، بحثی در مورد خطابات اقتضائی است؛ لطفاً مختصری از آن را بیان فرمایید.

بسم الله الرحمن الرحیم. بنده هم از شما به خاطر این تلاش علمی که انجام می‌دهید، تشکر می‌کنم. باید توجه داشته باشید که وقتی شما این مباحث را منتشر می‌نمایید، اگر باعث شود که حتی یک نفر مسیرش در زندگی تغییر کند، شما هم در این تغییر مسیر سهیم خواهید بود و روایاتی هم بر این مطلب دلالت دارد.

اما دربارهٔ مطلبی که سؤال نمودید باید عرض کنم که فعلیت و اقتضا به معانی مختلفی اصطلاح

قرار گرفته است. از جمله این که گفته می‌شود یک حکم اقتضایی است در مقابل حکم فعلی که مراد، وجود مقتضی برای حکم است اما علم به آن حکم، منشأ فعلیت حکم نخواهد بود. این فعلی و اقتضایی اصطلاحی است از مرحوم آخوند خراسانی (رحمه‌الله) که در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری و در چند جای دیگر فرموده است که احکامی وجود دارد که حتی علم به آنها منشأ فعلیت آنها نیست؛ چرا که آنها اقتضائی هستند و فعلیت این احکام محوّل به عصر ظهور حضرت بقیة الله ارواحنافداه است. این مطلب مأخوذ از برخی روایات است و به حسب نظر شریف ایشان در مقابل حکم فعلی است که به دنبالش تنجز هم خواهد بود. این اصطلاح از فعلیت و اقتضا منظور ما نیست.

معنای دیگر از اقتضا و فعلیت از مرحوم میرزای نائینی است که حکم به امری مشروط است و مادامی که موضوعش در خارج تحقق و عینیت پیدا نکند، به مرحله فعلیت نمی‌رسد. مثال معروف آن وجوب حج بر مستطیع است که یک حکم، مشروط بر تحقق موضوعش یعنی استطاعت است و استطاعت مکلف بالغ با شرایط خاص تا در خارج محقق نشود، حکم در حدّ اقتضا باقی می‌ماند و به مرحلهٔ فعلیت نمی‌رسد. زمانی حکم به فعلیت می‌رسد که شرایطی که برای فعلیت حکم در نظر گرفته شده است، محقق شود. این اصطلاح هم مراد ما نیست.

اصطلاح سوم این است که یک موضوع دارای چند حیثیت است که به لحاظ برخی حیثیات اقتضای حکمی را دارد و به لحاظ برخی حیثیات دیگر اقتضای حکمی دیگر دارد؛ اما شارع مجموع جهات را کسر و انکسار کرده است و در مجموع یک حکم فعلی را به بار نشانده است؛ مثلاً در رابطه با مشروبات الکلی اقتضای حلیت از جهاتی در آن وجود دارد و شارع هم فرموده است: ﴿**فیهِما ... مَنافِعُ لِلنّاس**﴾ اما در عین حال در آن جنبهٔ حرمت وجود دارد که همان مفاسدش است و هنگامی که شارع کسر و انکسار می‌کند، چون جهت مفسده غلبه دارد، آن جهت حلیت که منفعت و مصلحت جزئی است، در مقابل مفسده کلی حرمت، مورد توجه واقع نشده است؛ بلکه حکم خمر و فعلیت در نظر شارع تنها حرمت است و لاغیر. این اصطلاح هم مد نظر ما نیست.

اصطلاح چهارم که باعث تمایز بین عدلیه و اشعری است عبارت است از این که احکام از حیث اینکه ملاکاتی دارد، گویا اقتضای ذاتی به لحاظ ثبوت حکم وجود دارد که اشعری این مرحله را انکار می‌کند یعنی مقتضی برای حکم را لازم نمی‌داند؛ بلکه حکم را تابع جعل می‌داند و هیچ‌گونه موجبی برای ثبوت حکم در مرحله ملاک، مناط و مصلحت نمی‌بیند که این اصطلاح هم مورد نظر ما نیست.

اصطلاح پنجم که مورد نظر ماست، این است که موضوع در موردی فرض می‌شود که دارای چند حیثیت است: از یک حیثیت اقتضای تام برای یک حکم دارد و از حیثیت دیگر هم اقتضای حکم دیگر را دارد؛ هر چند این حکم متفاوت و متضاد با آن حکم باشد.

البته مراد از تضاد در اینجا تضاد اهل معقول نیست، بلکه مراد تنافی دو حکم ولو به لحاظ مبدأ و منتهای حکم است. مثالی عرض کنم: نماز در مکان غصبی در باب اجتماع امر و نهی، که اقتضای دو حکم دارد: هم اقتضای وجوب و هم اقتضای حرمت؛ به این بیان که تمام آن‌چه ملاک و مقتضی نماز در مکان مباح از حیث نماز بودن و از حیث وفای به غرض صلاتی صحیح است، در اینجا هم هست و از حیث غصبی بودن نیز تمام آن‌چه مقتضی مفسده و تحریم و منع در مورد غصب مجرد از نماز هست، در غصب ضمن نماز هم هست. به عبارت دیگر هم حیث تحریم در این مجمع هست و هم حیث وجوب. یعنی از حیث انطباق عنوان نماز، تمام مصالح و خصوصیاتی که نماز واجب باید دارای آنها باشد، در آن وجود دارد و با نماز در ما لا یؤکل لحمه یا نماز پشت به قبله یا نماز با حدث متفاوت است و از حیث غصب نیز تمام مفاسدی که مستدعی حرمت غصب است در جایی که این غصب مجرد از نماز باشد، در این مجمع هم وجود دارد.

مدعای ما این است که این مجمع، مجمع دو حکم خواهد بود؛ چون حکمی که به طبیعت تعلق گرفته، بیش از مرحلهٔ اقتضا در آن نیست و فعلیت به یک معنا در مجمع هست و به یک معنا در آن نیست؛ به این معنا که این مجمع بالفعل هیچ مفسده‌ای ندارد و وجوب خالص است، فعلیت به این معنا در آن نیست؛ اما به این معنا که تمام مراحل مصلحتی که در نماز مجرد از غصب، در نماز مشتمل بر غصب هست و از حیث مفسده هم تمام جهاتی که مستدعی منع و مفسده در غصب مجرد از نماز است، در این مجمع هست. لازمه‌اش این است که این نماز به حسب قاعده، هم حرام است و هم صحیح است و این همان نتیجه‌ای است که قائلان به جواز اجتماع امر و نهی خواسته‌اند بار کنند و شاید مرتکز ایشان در دعوی جواز اجتماع همین باشد گرچه عبارات ایشان وافی به آن نیست چرا که تعبیر ایشان اجتماع وجوب و حرمت است در حالی که بر اساس بیان ما اجتماع صحت و حرمت و یا ترخیص، تطبیق واجب بر مجمع و حرمت است.

این اصل نظریه به نحو اجمال است که در برخی کلمات مرحوم آخوند رحمه‌الله دیده می‌شود. ایشان هم عین این اصطلاح را به کار برده و هم به این مطلب اشاره دارد. در برخی از کلمات مرحوم اصفهانی رحمه‌الله هم با اشارات و نکاتی، اما نه به طور کامل، وجود دارد.

• تااجتهاد: بین اصطلاح فعلی که اصولیون با آن قائل به اجتماع هستند با فعلی بر مبنای حضرتعالی چه تفاوتی وجود دارد؟

«فعلی»ای که قوم می‌فرمایند این است که وجوب نماز در جای غصبی فعلی است به این معنا که این صلاة واجب است که از حیث نماز مساوی است با نماز در مکان مباح و این مقدار فعلیت کافی نیست؛ بلکه باید فاقد جهت و مفسده‌ای باشد که اقتضای حرمتش را هم بکند؛ هر چند این جهت اجنبی از نماز باشد.

نتیجه این است که هم مصلحت صلاتی را داراست و هم فاقد مفاسد اجنبی از صلاة است و لذا بین فعلیت وجوب و فعلیت حرمت بودن در مکان غصبی درگیری است. آن فعلیتی که ما عرض می‌کنیم معنایش این است که این حکم به لحاظ طبیعی نماز، بر مکلف فعلیت دارد نه نماز در مکان غصبی و البته همین الان مکلف حتماً موظف به نماز است و اگر مخالفت کند، مستحق عقوبت است. حال این مکلف که اکنون مکلف به نماز است، نسبت به تطبیق این نماز بر کل حصه‌ها دچار هیچ مفسده‌ای به لحاظ قصور در نماز نمی‌شود؛ اما نسبت به مفسده‌ای که اجنبی از صلاة باشد، هیچ دلالتی وجود ندارد؛ چون دلیل نماز نسبت به فعلیت از جهت خالی بودن نماز از مفاسد اجنبی از نماز ساکت است.

مدعای ما این است که اولاً تمام تکالیف چه وجوبی و چه تحریمی باید فعلیت در آنها فرض شود والا تکلیف اگر به حد فعلیت نرسد، تکلیف نیست؛ اقتضاء تکلیف است. مثلاً حکم در طبیعی نماز در مثال نسبت به مرحلۀ فعلیت به معنای باعثیت و داعویت، حتمی است؛ یعنی حتماً حکمی است که مکلف نسبت به آن حکم، همین الآن موظف است و حیث دیگرش هم این است که فرض کردیم حکم به حرمت غصب مکان به مرحلۀ فعلیت رسیده است.

حال که می‌خواهیم مشکل تنافی را حل کنیم، از همین طریق حیثی بودن است؛ حیثی بودن و تام الاقتضا بودن حکم به لحاظ آن حیثیت خاصه منشأ رفع تنافی بین حکمین است، یعنی در حالی‌که نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه است، بین دو عنوان واجب و حرام، چون جهت حکم در هر یک حیثی است، دیگر تنافی نخواهد بود. تنافی وقتی پیش می‌آید که فعلیت نه به معنایی که باعثیت به ملاحظۀ طبیعت وجود دارد، در هر دو باشد یعنی چنانچه فعلیت به ملاحظۀ شخص مورد و مجمع باشد، که بنا بر این باعثیت در هر دو به این معنا مستلزم تنافی است؛ چرا که لازمۀ این فعلیت این است که فعلی که متعلق امر صلاة است نه از حیث صلاة در مجمع قصوری دارد نه از سایر حیثیات در آن مفسده‌ای هست.

اگر حکم فعلیت به این معنا باشد که قوم قائل به ظهور ادلۀ احکام در فعلیت به این معنا هستند،

تنافی محقق خواهد بود؛ چون آنان می‌گویند امر به صلاة دلالت می‌کند بر اینکه صلاة در مکان مغصوب نه فقط از حیث صلاة، تام الاقتضاست حتی مفسده اجنبی از صلاة که یک مفسده دیگری هم هست در آن نیست. اگر این فعلیت را قائل شدیم، بین دو فعلیت تنافی هست؛ چرا که حکم صلاة از حیث صلاة فعلی است یعنی هیچ مفسدهٔ اجنبی از صلاة هم ندارد و از حیث غصب هم فعلی است یعنی هیچ مصلحتی هر چند از حیث عنوان دیگری مثل صلاة هم ندارد. به این معنا دو فعلیت با هم درگیر است.

باید توجه داشت که فرق است بین احکام ترخیصی و احکام الزامی. در احکام الزامی ثبوت و فعلیت آنها در کنار هم است و ادله، ظهور در فعلیت آنها دارد و در هر موردی که بنا شد حکم الزامی فرض شود، فعلیت آن حکم هم در کنارش است؛ اما در احکام ترخیصی اینگونه نیست. اگر به ما گفته شد که خوردن گوشت گوسفند حلال است، به این معنا نیست که هر چند گوسفند دزدی هم باشد، حلال است. این همان چیزی است که ما به آن می‌گوییم «حیثی».

اگر گفته شود خوردن آب مباح است به این معنا نیست که هر چند آب از طریق نامشروع تهیه شده باشد. منظور از احکام ترخیصی –اعم از مباح و مستحب و مکروه– این است که این عنوان که رخصت و مشروعیت و جواز در آن فرض شد، از حیث عنوان در آن مباح بودن و رخصت هست؛ اما اینکه یک عنوان دیگری ممکن است با این جمع شود که آن عنوان منشأ این شود که حکم فعلی در آن مورد، منع یا وجوب باشد دلیل حکم ترخیصی آنها را منع نمی‌کند و لذا هیچ فقیهی نگفته است که دلیل حکم ترخیصی با دلیل حرمت غصب را درگیر است.

هیچ فقیهی نگفته که دلیل ﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعامِ**﴾ با دلیل غصب درگیری دارد. سرّش این است که احکام ترخیصی ثبوتشان مساوق با اقتضائیتشان از آن حیث است و لو از آن حیث فعلی هم هستند و به این معنا نیست که حلیت محوّل به عصر حضرت بقیة الله ارواحنافداه است؛ همین الآن حلیت دارد؛ اما حلیّت از آن حیث یک امر است و اینکه در آن یک حیثیت دیگری که مقتضی وجوب یا تحریم باشد، امر دیگری است و به همین خاطر در همین شرب آب ممکن است حیثیت غصب محقق شود که حرام خواهد بود در حالی که از حیث آب بودن محذوری ندارد یا ممکن است حیثیت وجوب نذر به آن تعلق گیرد که در این صورت شربش واجب است؛ چون دلیل اباحه آب با دلیل وجوب وفای به نذر و وجوب شرب آبی که مصداق وفاء به نذر است، هیچ درگیری ندارد و این طور نیست که دلیل اباحه محکوم دلیل وفاء به نذر باشد. اصلاً دلیل اباحه از حیث عناوین الزامی –چه وجوبی و چه تحریمی– ساکت است و تعرضی ندارد تا دلیل الزام بخواهد با آن تعرضی داشته باشد.

در همین مثال صلاة در مکان مغصوب آن طور که قائلین به جواز اجتماع امر و نهی گفته‌اند، ممکن است گفته شود: دو حکم الزامی یعنی وجوب و حرمت در مجمع محقّق است. نتیجه این است که باید دو حکم فعلی و دو حکم الزامی مساوق، با هم درگیری و تنافی داشته باشند. عرض ما این است که در محرمات ظهور ادلهٔ حرمت به نحو انحلال است؛ یعنی اگر گفته شود مشروب حرام است یعنی هر فردی از مشروب یک حرمت دارد و اجتناب از یک فرد موجب نمی‌شود که مکلف نسبت به اجتناب از بقیهٔ افراد تکلیفی نداشته باشد و لذا در تکالیف تحریمی، فعلیت حکم مساوق با این است که حرمت در تک تک موارد بالفعل ثابت است؛ ولی دلیل تکلیف الزامی وجوبی یعنی امر در جایی است که تکلیف به جامع تعلق گرفته است یعنی وجوب، وجوب بدلی است. از ما یک نماز خواسته‌اند و این نماز بر همه مصادیق نمازها، از جمله آن مصداق متحد با غصب، قابل تطبیق است و این نماز هرگونه محقق شد، دیگر ترخیص است؛ یعنی ترخیص در تطبیق این واجب بر حصص؛ چون از حیث تطبیقات حکمش ترخیصی است نه الزامی؛ یعنی نگفتند نماز در مکان مغصوب هم واجب است یا نماز در مکان مباح هم واجب است.

هر دو مورد، مصداق رخصت هستند نه مصداق وجوب. اگر اینگونه شد، نباید بین الزام و رخصت درگیری باشد. پس بین رخصت در تطبیق نماز بر مجمع و بین حرمت فعلی غصب در آن مورد درگیری نیست. اگر مولا گفت نماز در مکان غصبی صحیح است، یعنی تمام آنچه غرض او از نماز هست، را تأمین می‌کند بدون هیچ تفاوتی با دیگر افراد نماز؛ ضمن این که در همین نماز در مکان غصبی چون غصبی هم هست، تمام مفاسدی که در غصب بدون نماز هست در موردش وجود دارد.

مثال دیگری می‌زنم: اگر از ما خواسته شد فردی را که در معرض هلاکت است، نجات دهیم، این نجات دادن دو مصداق دارد: نجات دادن با وسیلهٔ مباح و نجات دادن با وسیلهٔ غصبی که مثلاً با طناب دزدی بخواهد او را نجات دهد. از نظر انجاء و نجات دادن بین این دو هیچ‌گونه تفاوتی نیست یعنی وقتی که مولا گفته «نجات بده» از حیث نجات دادن بین این و آن هیچ‌گونه تفاوتی نیست؛ بله، نجات دادن با وسیلهٔ غصبی یک مفسده دیگری به دنبال دارد؛ اما در مصلحت نجات دادن نفس محترمه بین این دو هیچ گونه تفاوتی نیست. معنای آن این است که با مجمع که انجاء با وسیلهٔ غصبی است هم غرض از واجب و تمام مصلحت مطلوب از واجب تأمین شده است؛ یعنی از حیث انجاء شما مرخص هستید که انجاء را در ضمن این فرد تطبیق کنید و از حیث غصب تمام مفسده‌ای که در تصرف غیر انجائی است، در این مجمع آن مفسده هم هست؛ اما هیچ‌یک از این مفسده و مصلحت نسبت به آن حیثیات خاص تأثیری ندارد. یعنی

نه مفسده غصبی از حیثیت صلاتی می‌کاهد و نه مصلحت صلاتی این حیثیت غصبی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. دو حکم چون که حیثی هستند و نسبت به بیش از حیثی نظارت ندارند، فلذا نسبت به آن حیثیت بدون خصوصیات و به تعبیر دیگر نسبت به غیر حیثیت متعلق حکم با هم درگیری ندارند.

• تااجتهاد: آیا دلیل وجوب نسبت به فرد مجمع اطلاق دارد؟ یعنی می گوید نماز در مکان غصبی را هم طلب می‌کنم یا نسبت به آن ساکت است؟

همانطور که در استدلال بیان نمودیم محل بحث جایی است که دلیل وجوب، از حیث ترخیص در تطبیق اطلاق دارد؛ اما از حیث اینکه هیچ مفسدۀ دیگری خارج از حیث نماز دلالت ندارد؛ یعنی اینکه شما از حیث نماز بالفعل در این مرخص هستید، هیچ تفاوتی بین نماز در مکان مباح و نماز در مکان غصبی از حیث مشروعیت نماز بودن نیست بالفعل اگر انجام دهید، همان مطلوبیتی که در نماز در مکان مباح هست، در نماز در مکان غصبی هم هست ولکن از حیث مفسدۀ دیگری که به مصلحت نمازی هیچ ضرری نمی‌زند اما یک مفسده منضمه‌ای است که خودش به بار می‌نشیند. دلیل نماز و اطلاق ترخیص در نماز نسبت به آن سکوت دارد و هیچ تعرضی نسبت به آن ندارد وهمین نقطه‌ای است که قوم درگیری بین امر و نهی را در همین جا فرض کرده‌اند.

گفته‌اند: دلیل نماز نسبت به نمازی که مجمع واقع شده است، نه تنها دلالت بر وافی بودن آن به کل مصلحت و ترخیص در تطبیق به آن و فاقد مفسده بودن آن دارد؛ بلکه دلالت دارد بر این که نماز در حصۀ مجمع از حیث مفاسد دیگر هم فاقد کل مفاسد است، حتی مفاسدی که به حیث نماز مخلّ نیست و به همین خاطر بین دلیل امر به صلاة و نهی از غصب هم درگیری هست.

• تااجتهاد: این که واجد مصالح یا مفاسد هست یا نیست بعد از این روشن می‌شود که آیا آمر خواسته است یا نه که اول باید تکلیف آن روشن شود.

آنچه مولا در امر به صلاة خواسته است امر به جامع است و کافی است در خواستن بالفعل جامع اینکه مکلف تمکن از یک فردی داشته باشد که هیچ مفسدۀ اجنبی هم در آن نباشد یعنی تمکن مکلف از نماز در مکان مباح و خالی از مفسدۀ اجنبی مسوّق تکلیف فعلی مولا به طبیعی صلاة بدون قید است و اما اینکه شارع در دلیل بخواهد بگوید شمایی که بالفعل مکلف به نماز هستید و در نتیجه اگر مخالفت کردید عقوبت دارید این نماز را در ضمن هر حصه‌ای تطبیق کردید از حیثیات دیگر هم به مشکلی برخورد نمی‌کنید، دلیل امر به صلاة نسبت به آن خصوصیات هیچ تعرضی ندارد. در نتیجه برای مشروعیت حصص از غیر جهت عنوان خاص

مانند صلاة و از حیث احتمال تحقق مفسده اجنبی از آن عنوان، نیازمند دلیل دیگری هرچند اصل عملی هستیم.

●**تا اجتهاد: امر یا نهی اگر از سایر حیثیات اطلاق نداشته باشد، ولی احتمال یک حیث دیگر داشته باشد؛ آیا اطلاق می‌تواند آن احتمال را دفع کند؟**

نمی‌تواند دفع کند اگر آن حیثیات دیگر از قبیل حیثیت «وبر ما لا یؤکل لحمه» باشد. اطلاق دلیل صلاة می‌گوید نماز خواندن مثلاً با پلاستیک از قبیل نماز خواندن با ما لا یؤکل نیست. اطلاق دلیل صلاة خصوصیات دیگر را از آن نفی می‌کند اما نسبت به حیثیات دیگر یا باید سراغ دلیل اجتهادی یا اصل عملی رفت.

●**تا اجتهاد: در ضمن بیان مبنا اشاره به ادله آن فرمودید. لطفاً ادله خود را ذکر فرمایید؟**

ما به سه دلیل اشاره کردیم:

دلیل اول ارتکاز عدم تعارض بین ادله ترخیصیات و احکام الزامی مثل عدم درگیری بین ادله حلیت گندم و حرمت تصرف در مال دیگران است.

دلیل دوم اطلاق مقامی است که بر اساس تقنینات عقلائی تکالیف اینگونه است و تشریعات شارع بر وفق همان تقنینات عقلائی است ولی با آنچه مرحوم امام رحمه‌الله در خطابات قانونی دارند متفاوت است.

دلیل سوم ما بحث قدر متیقن است و درگیری بین امر و نهی که از اظهر مصادیق و ثمرات این بحث در کلام قوم است و خواسته‌اند با جواز اجتماع امر و نهی این مشکل را حل کنند. در مقابل مثل مرحوم آخوند گفته‌اند احکام از متعلقات به خارج سرایت می‌کند و لذا درگیری به ملاحظهٔ تطبیقات وجود دارد. پس تنافی محکّم می‌شود یا با ترتب خواسته‌اند حل کنند و معنایش تقیید در یکی از ادله دو حکم یا هر دو است.

عرض ما در حل منافات این است که نه با اجتماعی که بیان قوم است و نه با ترتبی که مستدعی تقیید است؛ بلکه با بیان سوم قابل حل است که عبارتست از اینکه دلیل امر به نماز دو دلالت دارد: اول دلالت وجوب و دوم رخصت. نسبت به طبیعی نماز وجوب است و مخالفت آن برای مکلف معصیت شمرده می‌شود و منشأ استحقاق عقوبت است؛ چون اطلاق بدلی است یعنی این واجب را شما در ضمن هر حصه‌ای که تطبیق کنید مجاز هستید و این مجاز بودن دو مرحله دارد:

یکی از ناحیه عنوان مجاز هستید و مرحله بعد این که مجاز هستید از جهات دیگر و مفاسد دیگر که این مجاز بودن از جهت دیگر است. چه بگوییم این دلیل ناظر به جهت اول است و چه بگوییم ناظر به هر دو جهت، استدلال درست است ولی قدر متیقن این است که حتماً باید ناظر

به جهت اول باشد؛ چون هیچکس احتمال نمی‌دهد که فقط ناظر به جهت دوم باشد یعنی دلیل نماز بخواهد بگوید نماز شما ولو از حیث نماز مشکل دارد؛ اما از حیث مفاسد دیگر مشکلی ندارد.این یعنی قدر یقینی از دلیل ترخیص در تطبیق مصادیق این است که این مصداق از حیث نماز بودنش با دیگر مصادیق هیچ تفاوتی ندارد.

خصوصیت جهت دیگر این است که علاوه بر اینکه از حیث نماز بودنش با حصص دیگر نماز و نماز در مکان مباح تفاوتی ندارد، نسبت به مفاسد اجنبی نماز هم مشکلی ندارید و رخصت بالفعل دارید یعنی اینکه هم نماز بودنش رخصت بالفعل دارد و هم مفسده دیگر در آن نیست و از سایر جهات مباح است. دلیل نماز هم دلالت دارد بر حیث نماز و هم دلالت دارد بر اینکه بودن آنجا مباح است. این یک حیثیت زائد است. قدر متیقن حیثیت اول است این قدر متیقن را همه می‌گویند مانع از اطلاق است حتی غیر آخوند که قدر متیقنی در مقام تخاطب نیستند قبول دارند که مانع از اطلاق است. فرق بین این قدر متیقن و بین مبنای مرحوم آخوند این است که در این مورد این قدر متیقن بودن معنایش این است که این دلیل متکفل از این حیث و از این جهت هست و چون متکفل از این جهت هست اطلاق هم دارد و به قدر متیقن در این حیث اکتفا نمی شود. لذا امر به صلاة اقتضا می کند از حیث صلاة بودن هیچ محذوری جز محذوراتی که گفته شد [مثل نماز با غیر مأکول یا مستدبراً للقبلة، از آن جهاتی که دلیل داریم] نداریم.

اطلاق نفی خصوصیات دیگر را می‌کند و لذا اگر ندانیم نماز با لباس‌های پلاستیکی مشروع است یا نه؟ اطلاق می‌گوید پلاستیکی بودن شرط نیست آن گونه که مأکول بودن شرط است یا غیر مأکول بودن مانع است. از این حیث در مقام بیان است. منتهی کلام در این است که این اطلاق که از حیثی حتماً در مقام بیان است آیا از حیث دیگر هم در مقام بیان است؟ تمسک به اطلاق فرع بودن شیء در مقام بیان از آن حیثیت است یعنی کلام اگر در مقام بیان از حیثیتی بود آن وقت به اطلاقش تمسک می‌شود اما اصل بودنش در مقام بیان از حیثیتی تمسک به اطلاق نیست.

مثالی که زده می‌شود معمولاً این است که آن دلیلی که می گوید صید سگ های شکاری مباح است اطلاق دارد یعنی سگ شکاری چه ایرانی باشد چه خارجی باشد، اطلاق دارد اما اینکه از این حیث هم اطلاق دارد که ملاقات آن حیوان با رطوبت منشأ نجاست عرضی می‌شود یا نه و از اینکه آن حیوان از حیث نجاست عرضی هم مباح است این دیگر ربطی به صید ندارد بلکه ربط به این جهت دارد که آیا از این حیث هم در مقام بیان است. علاوه بر آن حیثیث سابق که در مقام بیان است. این حیثیت زائد است و چون حیثیت زائد است تثبیت این حیثیت غیر از تمسک به اطلاق است، باید اثبات کرد در مقام بیان بودن از این حیثیت را و اگر فرض شد در مقام بیان هم هست

قدر متیقن به آن حیثیت قبل لطمه نمی‌زند یعنی اگر در مقام بیان از هر دو جهت بود، حکم فعلی وقتی درست شد درگیری را در این مرحله و جهت دوم ایجاد می‌کند در جهت اول درگیری را درست نمی‌کند چون که در آن جهت اول درگیری بین این دو حکم نبود در اینکه شما مجازید از حیث نماز، نماز را بر همه حصص تطبیق کنید درگیری ندارد. بالفعل این نماز در مکان غصبی حرام است مفسده اجنبی از نماز در آن هست دلیل نماز نفی آن مفسده اجنبی از صلاة نمی‌کند.

• تا اجتهاد: ثمرهٔ این مبنا در ترتب چیست؟ لطفاً آن را هم بیان فرمایید؟

بنا بر این مبنا، ترتب هم دیگر موضوع ندارد؛ هر چند مبنای امکان ترتب یک مبنای تمامی است؛ مثلاً در ازاله نجاست از مسجد و وجوب صلاة به علت فوریت و اهمیت ازاله وجوب آن را مطلق و وجوب صلاة را مشروط به عدم امتثال امر به ازاله می‌دانند. مبنای ترتب علاوه بر معقول بودن، عرفیت ویژه‌ای دارد به طوری که مرحوم آخوند با وجود این‌که منکر امکان ترتب است به عرفیت آن معترف است و می فرماید باید موارد عرفی آن را توجیه کرد. البته بعضی هم منکر ترتب در موارد عرفی هستند؛ ولی انکار آن درست نیست.

به هر حال، بنا بر اقتضایی بودن اوامر و نواهی، اصلاً نیازی به ترتب نیست؛ چون با نظر به اقتضائی بودن امر به ازاله و امر به صلاة هر کدام وجوب خود را دارند و امتثال هریک از دو امر کافی عند الشارع خواهد بود. به نظر می‌رسد بیان محقق خوئی هم که نیاز به ترتب را در برخی مواضع نفی کرده است، به همین اقتضایی بودن بر می‌گردد که فرموده است بدون نیاز به ترتب این مسأله قابل حل شدن است.

• تا اجتهاد: اگر ثمرات دیگری هم به ذهن شریفتان می‌رسد، برای ما بیان فرمایید؟

این مبنا ثمرات بسیاری در سرتاسر فقه دارد. مثلاً در مباحث حج، اگر شخصی با لباس غصبی، محرم شد و غصب را به معنای اصطلاحی که شامل مال غیر مخمس هم می‌شود، فرض کنیم، با توجه به روایتی که فرموده است: «**لا یطوفن بالبیت عریان**» و نیز خطاب «لا تغصب»، اکثر فقها فتوا به عدم خروج شخص با غصبی بودن لباس از احرام می دهند که مشکلاتی را پدید می‌آورد؛ مثلاً شخصی پس از چندین سال که عالم به مسأله می‌شود، باید خودش یا نایبش دوباره اعمال حج را انجام دهند تا از احرام خارج شود؛ ولی با مبنای اقتضایی بودن اوامر و نواهی نیازی به این نیست و شخص هر چند مرتکب غصب شده است، ولی با امتثال امر حج از احرام خارج می‌شود.

• تا اجتهاد: از دیگر ابتکارات حضرتعالی توسعه‌ای است که در بحث اجماع قائل هستید. به طور مختصر آن را بیان فرمایید؟

اگر علما بر حکمی اجماع کردند. اینجا چند احتمال وجود دارد:

۱. ممکن است گفته شود این اجماع بر اساس روایتی بوده است که به دست آنها رسیده بوده چون آنها بر اساس استحسان و قیاس و گمان فتوا نمی‌دهند و مقید بودند که فقه را از معصومین تلقی کنند پس حتماً روایتی داشته‌اند که آن روایت به دست ما نرسیده است.

۲. اجماع فقها با این تقید، حاکی از این است که این فتوا ناشی از ارتکاز مسلم و قطعی آنها که به زمان معصوم می رسد. یعنی این اجماع کاشف از ارتکاز این حکم در اذهان اصحاب ائمه علیهم‌السلام است به نحوی که فقهای متأخر با اینکه متن و روایتی در دست نداشتند و مقید به متون نصوص بوده‌اند با این حال این فتوا را در عرض نصوص ذکر کرده‌اند و این نشان از مرتکز بودن این حکم در بین اصحاب ائمه علیهم‌السلام بوده است. یعنی این ارتکاز به نحوی بوده است که نمی‌توانسته‌اند از آن تخطی کنند و کشف قطعی از ارتکاز قطعی می‌کند.

و هر کدام از این دو احتمال که باشد معتبر است و مفید قطع است.

البته احتمال اینکه روایتی در دست آنها بوده باشد و آن روایت را برای ما ذکر نکرده باشند، خیلی بعید است. چون این بزرگانی که این همه روایت برای ما نقل کردند، چطور شده است روایتی که مستند حکم قطعی بوده است را نقل نکرده باشند. البته ممکن است نتوان قطع به عدم پیدا کرد، چون شاید از بس این مسأله روشن بوده است روایت آن را نقل نکرده‌اند اما خیلی بعید است.

و لذا فقط احتمال دوم باقی می‌ماند که این مسأله ارتکازی بوده است و بر اساس ارتکاز فتوا داده‌اند.

خود این ارتکاز ممکن است مناشئ مختلفی داشته باشد، مثلاً مرتکز بودن حکم در اذهان عامه مردم حتی اهل سنت یا ارتکاز حکم در بین اصحاب ائمه علیهم‌السلام که ناشی از خود ائمه علیهم‌السلام بوده است و...

و لذا این که می‌بینیم برخی از احکام در بین متقدمین مسلم بوده است و متأخرین برای استدلال بر آنها وجوه ضعیفی ذکر کرده‌اند این طور نیست که دلیل آن حکم همین بوده است بلکه این حکم قطعی بوده است اما چون تعبد نسبت به کتب در دوره‌های متاخر از بین رفته بوده و خیلی از آنها در مقابل اهل سنت نوشته شده و لذا باید شکل استدلالی را در کتاب ذکر می‌کردند استدلالات ضعیف را نقل کرده‌اند.

خود ارتکاز اصحاب متقدم ما می‌تواند کاشف از ارتکاز حکم در بین اصحاب ائمه علیهم‌السلام باشد با فرض اینکه هیچ مدرکی که وافی به حکم باشد نداشته باشیم و فقهای ما هم کسانی هستند

که حتماً بر اساس مدرکی فتوا می‌دهند. با این بیان اجماع فقهای قریب به عصر معصومین علیهم‌السلام می‌تواند کاشف قطعی از قول معصوم باشد.

اما این کشف قطعی متوقف بر اموری است:

۱. هیچ مدرکی که قابل استناد فقها در آن حکم باشد وجود نداشته باشد. و حتی اگر احتمال مدرک هم بدهیم، اجماع دیگر کاشف نخواهد بود چه برسد به اینکه یقیناً مدرک آنها را بدانیم.

اگر مدرکی باشد که بتواند مدرک اجماع باشد، اجماع کاشف از حکم معصوم نیست چون گفتیم اجماع وقتی ارزش دارد که کاشف از ارتکاز فقهای معاصر معصومین علیهم‌السلام باشد و با وجود مدرک اجماع چنین کشفی ندارد و ما دیگر یقین نخواهیم داشت که اجماع به خاطر ارتکاز اصحاب ائمه علیهم‌السلام است بلکه ممکن است بر اساس همین مدرک فتوا داده باشند و نهایتاً کشف می کند که اصحاب ائمه علیهم‌السلام هم بر اساس همین مدرک فتوا داده‌اند.

و لذا برخی اشکال کرده‌اند که اگر اجماع قرار است به خاطر روایت مفقوده‌ای باشد که اگر به دست ما می‌رسید معلوم نبود ما مطابق آن فتوا بدهیم باز هم اجماع حجت نخواهد بود.

پس ما از اجماع فقها، ارتکاز معاصر ائمه را کشف کرده‌ایم و بعد هم امضای آن را از طرف معصوم کشف کردیم. و سکوت معصوم علیه‌السلام حجت است. چون ظهور در امضا دارد و حجیت ظهور امری عقلائی است و ربطی به قاعدهٔ لطف هم ندارد. قاعدهٔ لطف غیر از حجیت ظهور است و غیر از حجیت سیرهٔ عقلاء است و از نظر عقلاء سکوت ظاهر در امضا و تایید است. و این ظهور حجت است هر چند قاعدهٔ لطف حجت نباشد.

و چون حجت امضای ائمه است بنابراین تفاوتی ندارد ارتکاز اصحاب زمان ائمه علیهم‌السلام از چه چیز ناشی شده باشد. از روایت باشد یا غیر آن باشد.

اگر ما بتوانیم از اجماع فقها ارتکاز اصحاب ائمه را کشف کنیم اجماع حجت است.

پس شکی در حجیت ارتکاز نیست و بحث ما هم این نیست؛ بلکه بحث در کشف اجماع فقها از ارتکاز معاصر با ائمه است. و اگر این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیة باشد دیگر اجماع کاشف از ارتکاز معاصر ائمه نخواهد بود.

اشکال دیگری که در مقام مطرح شده است این است که اجماع صغرویاً قابل دسترسی نیست؛ چون اجماع یعنی اتفاق آرای فقها و حداکثر رأی چند نفر از فقها در دست ما وجود دارد و فتوای همه علما به دست ما نرسیده است. اجماع یعنی اتفاق کل و ما نمی‌توانیم فتوای کل را به دست بیاوریم.

رد این اشکال هم روشن است؛ چون اجماعی که ما گفتیم به معنای اجماع کل نیست بلکه

ضابطه آن قول علمایی بود که ما با آن ارتکاز اصحاب ائمه علیهم‌السلام را کشف کنیم حتی اگر بتوانیم این ارتکاز را با قول یک نفر کشف کنیم همین کافی است. علاوه بر این که ممکن است فتوای برخی از فقها اکنون در دست ما نباشد اما در دست همان علمای قدیم بوده است و اگر علمای همان عصر برخی مخالف بودند یقینا برای ما نقل می‌شد. و همان علمای قدیم آن قول به خلاف را برای ما نقل می‌کردند.

علاوه بر این که یکی دیگر از انواع اجماعاتی که در کلمات برخی از بزرگان قابل ذکر است، اجماع علی القاعده است. این نوع اجماع در کلمات مرحوم سید مرتضی، شیخ طوسی و برخی از دیگر از نزدیکان عصر این بزرگان به چشم می‌خورد. مرحوم شیخ در ابتدای کتاب مبسوط می‌فرمایند مخالفین بر ما خرده می‌گرفتند که فقه امامیه فقه بسیط و ناقصی است و عاری از فروع است و لذا من این کتاب را تألیف کردم تا نشان بدهم که فقه امامیه توانایی بررسی همهٔ فروع و جواب‌گویی به آنها را دارد.

خود شیخ در اینجا اعتراف دارد که عمدهٔ مسائل و تفریعاتی که این کتاب آمده است در کلمات اصحاب سابق ذکر نشده است و اصحاب سابق تقید خاصی به متون روایات داشته‌اند به حدی که حتی اگر کسی در مقام فتوا از متن روایت تعدی می کرد به او عیب می‌گرفتند. با این حال در کتاب مبسوط شیخ کثیراً به اجماع استدلال می‌کند در حالی که این فروع اصلاً در علمای قبل از ایشان مطرح نشده است تا ادعای اجماع کرد. در این موارد که شیخ ادعای اجماع می کند معنایش این نیست که این فرع در کلمات اصحاب سابق ما آمده است و همه بر آن متفقند بلکه این ادعای اجماع بر اساس مبانی امامیه است. مثلاً چیزی که مشکوک الحلیة است شیخ ادعای اجماع بر حلیت آن می‌کند چون که اجماع فقها بر اصل برائت و اصل حلیت است و چون این کبری در نزد امامیه مورد اجماع است، بر آن فرع متفرع بر آن نیز ادعای اجماع کرده است.

این یک مسأله کاملاً عرفی است. حتی ممکن است صغری برای یک فقیه مشکوک باشد اما چون برای این فقیه روشن است، بر آن ادعای اجماع می کند و لذا معمولاً اجماعی که در کلمات سید مرتضی و شیخ طوسی و ابن زهره و... مطرح می‌شود، اجماع علی القاعده است و به معنای اتفاق قول همهٔ اصحاب سابق نیست.

البته باید توجه کرد که بیان مرحوم سید در انتصار در بیان منفردات امامیه این نیست که مسأله مورد اجماع امامیه است. یعنی وقتی تعبیر می‌کند که این از مسائلی است که امامیه به آن منفرد هستند، معنایش اجماع نیست. بله؛ برخی مسائل آن اجماعی است؛ اما برخی اجماعی نیست و لذا در برخی از مسائل می گوید برخی از اصحاب مخالفند و لذا منظور سید مرتضی از انفراد اگر

ادعای اجماع نکنند این است که این فتوا در بین اهل سنت وجود ندارد، اما معناش این نیست که اجماعی است؛ بلکه برخی از آنها شاذی از اصحاب امامیه به آن قول قائلند.

پس «مما انفرد به الامامیة» اگر قرینه دیگری نداشته باشد، معنایش این نیست که مسأله اجماعی است.

اما این اجماعات علی القاعده به اندازه همان قاعده‌ای که در کلام آن بزرگان آمده است اعتبار دارد و در تطبیق صغری حجیت ندارد. یعنی حداکثر نشان دهندهٔ اجماع بر اصل برائت است و در حجیت اصل برائت حجت است؛ اما در تطبیق آن مورد اجماع نیست.

پس با مبانی مشترک حکم در نظر همه به دست می‌آید که به نظر ما اگر معاریف نظری بدهند نظر غیر معاریف هم حدوداً همین خواهد بود و نیازی هم نیست که نظر غیر معاریف را به دست آورد و با رأی معاریف می‌توانیم ارتکاز را به دست آوریم و همین برای اعتبار کافیست.

● تا اجتهاد: درباره اجماع اهل سنت هم توضیحی بفرمایید؟

این کلام از محقق بروجردی است که وقتی نظر معاریف اهل سنت در عصر ائمه از نظر ائمه علیهم‌السلام دور نبوده است و آن حضرات واقف به این نظرات بوده‌اند و دربارهٔ نظر معروف آنها هم بی‌اطلاع نبوده‌اند و سکوت آن حضرات در مقابل نظر معروف هم تقریر آن محسوب می‌شود و دالّ بر پذیرش آن حکم است که هم در فتاوی عامه و هم در روایات مشهور آنها هم همین مطلب هست. ائمه مثلاً در مورد قیاس که حتی نظر اجماعی اهل سنت هم نبوده و نظر معروف عدم اعتبار قیاس هم داشته اند ولی ائمه علیهم‌السلام سکوت نفرموده‌اند. نکته دیگر این که ائمه داعی نداشته‌اند در هر جایی اظهار نظر کنند و چنانچه نظر متداول، موافق حق بوده موجبی برای اظهار نظر نداشته اند. پس فتاوی مشهور یا روایات مشهور آنها با عدم رد در روایات ما قابل استناد بوده است.

اگر اشکال شود که چرا کسی این را نگفته است، می گوییم بنا نیست هر حرف حقی را همه مطرح کرده باشند و در کلمات محقق بروجردی آمده و تطبیقاتی از آن در کلام شیخ طوسی هم ذکر شده است.

● تا اجتهاد: در بحث خبر واحد که یکی از ادله‌اش هم همین بود که ذکر شد، نیز ظاهراً ابتکاراتی از حضرتعالی نقل شده است که اگر صلاح بدانید به آن اشاره بفرمائید.

مرحوم آخوند و دیگران به جمله‌ای از آیات قرآن استدلال کرده‌اند که البته به نظر حقیر به عده‌ای دیگر از آیات نیز می‌توان تمسک کرد. مثل آیاتی که می‌فرماید: ﴿**إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ**﴾ یعنی جدای از اینکه انبیاء معجزه دارند، بنابر اینکه قول ثقه پذیرفته شده است باید قول آنها را

هم پذیرفت.

این آیات دلیل بر ارتکاز حجیت خبر واحد ثقه در بین عقلاء است حتی قبل از اسلام و دلیل بر امضای آن از طرف شارع هم هست.

نکته دیگر اینکه حجیت خبر ثقه، از مسلمات و مشهورات بین اهل سنت است و آن را به علمایشان نسبت داده‌اند که شامل علمای عصر حضور ائمه هم می‌شود به طوری که حتی مثل مرحوم سید مرتضی، شیعه را در عمل نکردن به خبر واحد در مقابل اهل سنت قرار داده‌اند. اگر حجیت خبر ثقه، از مسلمات بین اهل سنت در زمان ائمه علیهم‌السلام بوده است، سکوت ائمه و عدم ردع آنها از عمل به خبر واحد نشان دهندهٔ صحت آن است. و حتی اگر حجت نبود باید بیش از قیاس از آن نهی می‌شد چرا که عمل به قیاس بسیار محدودتر از خبر واحد است؛ ولی حدود ۵۰۰ روایت بر عدم حجیت قیاس وجود دارد یعنی به قدری روایت در مورد بطلان قیاس وارد شده است که همه، بطلان آن از نظر شیعه را می‌دانند؛ ولی درمورد خبر واحد چنین وضعیتی وجود ندارد. همین یک دلیل، برای حجیت خبر واحد کافی است.

• تا اجتهاد: برخی بین مکتب قم و نجف تفاوت قائل می‌شوند. لطفاً نظر شریفتان را در این مورد بیان فرمایید.

البته نباید گفت: مکتب قم و مکتب نجف. بلکه یک اعتقاد و سلیقه بین فقهاست که هم در قم و هم در نجف از هر دو سلیقه وجود دارد و بنده این را مشاهده کرده‌ام. یک فرق بین این دو این است که سلیقه یا مکتب نجف خیلی به تتبع در کلمات فقها اعتقاد ندارد؛ به خاطر این که اجماعات را مدرکی می‌دانند که محقق خوئی از مهم‌ترین افراد این مکتب است که البته همین بزرگوار به محض احساس تعبّد در اجماع یا حتی شهرت احتیاط می‌فرمود. ولی قمی‌ها به تتبع بسیار اهمیت می‌دهند؛ چون معتقدند اجماعات تعبدی معتنابهی وجود دارد. پس مشکل در صغری است که آیا اجماع یا شهرت تعبدی داریم یا نه؟ وگرنه از نظر کبری نزاع و اختلافی نیست و اگر اجماع یا شهرت های تعبدی فراوانی احراز شود یا حتی احتمال داده شود منشأ اثر خواهد بود.

اختلاف دیگر اعمال اصول در فقه است که به نظر ما حق این است که هم تتبع در کلمات و هم اعمال اصول باید وجود داشته باشد، البته در مرحله مقدمات این مباحث است که طلاب باید برای آموختن استنباط از کتبی که تتبع دارد استفاده کنند ولی فقیه مفتی شاید نیازی به تتبع نداشته باشد.

• تا اجتهاد: با توجه به اینکه تدریس در این زمان به سختی حاصل می‌شود؛ آیا جایگزینی برای آن می‌توان یافت؟

اینکه تدریس در این زمان مشکل است، درست نیست؛ بله، تدریس با شاگردان انبوه در ابتدا یافته نمی‌شود؛ ولی با یک یا دو شاگرد که امکان پذیر است. دربارۀ اهمیت تدریس باید بگویم که نه مباحثه و نه شرکت در درس نمی‌توانند جای آن را پر کنند. در مباحثه ممکن است که بحث را به صورت پراکنده و بدون جمع بندی بیان کند؛ ولی در تدریس چون حس مسؤولیت به او دست می‌دهد و مورد نقد و اشکال واقع می‌شود، مجبور است که مطالب را به صورت جمع بندی شده در ذهن داشته باشد که هیچ‌یک از انواع تعلیم و تعلم نمی‌تواند جایگزین آن شوند. تدریس انضباط فکری می آورد.

• تا اجتهاد: یکی از مسائلی که برای بسیاری از طلاب سؤال ایجاد کرده است جایگاه پژوهش در طول دوران تحصیل است؛ دربارۀ لزوم آن هم توضیحی بفرمایید؟

پژوهش به دو معناست: یکی اینکه طلبه به دنبال پیدا کردن آدرس‌ها و حواشی یک نوشته باشد به طوری که اصلاً فایده علمی برایش نداشته باشد؛ مثلاً ممکن است یک طلبه‌ای باشد که سیوطی می‌خواند ولی به دنبال این است که چند بار در فقه روایات مسعدة بن صدقة ذکر شده است. این نوع پژوهش اصلاً توصیه نمی‌شود. ولی پژوهشی که آثار علمی و فایده دارد این است که آنچه را که در ذهن دارد به صورت پژوهش ارائه دهد نه تنها ضرری ندارد که از واجبات بر طلاب است و باید در حوزه هم برای آن فکری شود که البته کارهایی در حال انجام است و باید کوشش‌های بیشتری برای آن بنمایند.

موارد بسیاری وجود دارد که طلبه دارای علمیت بالایی است و مطالب بسیاری در ذهن دارد؛ ولی چون دست به قلم نشده است قابل ارائه به دیگران نیست. یکی از مسائلی که باعث پیشرفت دانشگاه شده، همین ارائه دادن مطالب در قالب مقبول و مطلوب است که البته نمی‌خواهم توهین به دانشگاهیان شود که مطالب کم ارزش را با قالب زیبا ارائه می‌دهند؛ چرا که مطالب ارزشمند خود را هم با قالب مناسب ارائه می‌دهند. این مطلب در حوزه کم دیده می‌شود. کسانی که مایۀ علمی حوزوی دارند، از قالب ارائه دانشگاهی استفاده کنند، حجم قابل ملاحظه‌ای از مطالب سطح بالای علمی را ارائه کرده‌اند. پس طلاب باید دست به قلم شوند و پژوهش کنند که ممکن است در مجلاتی هم چاپ شود. بنا بر این پژوهش از این نوع از اجزای تحصیل آنهاست و جدای از تحصیل نیست و ممکن است فوائد مادی هم برایشان در پی داشته باشد؛ ولی این مهم نیست و ارزش علمی و آثاری که برایشان دارد قابل توجه است.

• تا اجتهاد: با تشکر مجدد از اینکه وقت گرانبهایتان را در اختیار ما قرار دادید.

سید محمد حسین رکنی

پژوهشگر سال ششم درس خارج مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

اشتراط رؤیت پذیری هلال در محل (برای ثبوت اوّل ماه قمری)

(قسمت اول: بررسی اقوال فقهاء و عوامل مؤثر در رؤیت پذیری)

این مقاله به قلم فاضل ارجمند سید محمدحسین رکنی بوده و فصل اول آن براساس نظرات استاد ارجمند حجة الاسلام والمسلمین حاج سید محمّد جواد شبیری دامت برکاته **تنظیم شده است.**

چکیده

مسأله «اشتراط رؤیت پذیری هلال در محلّ» با عنوان «اشتراط اتحاد افق در رؤیت هلال» شناخته شده است. این مسأله تا زمان مرحوم شیخ طوسی مطرح نبوده و فقها در مورد آن سخن روشنی ارائه نداده‌اند.

نخستین کسی که به روشنی به این مسأله پرداخته است، مرحوم شیخ طوسی (م.٤٦٠) در «المبسوط» است که قائل به اشتراط رؤیت پذیری هلال در محلّ (یا مناطق مقارب ملازم با رؤیت در محلّ) شده است[۱] و پس از مرحوم شیخ، این بیان در کلمات بسیاری دیگر از فقها

۱. المبسوط في الفقه الإماميه، ج١، ص٣٦٧.

آمده است و بر آن صحّه گذاشته شده است تا آنجا که این رأی بدون مخالف باقی مانده است، تا این که مرحوم فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱) در «الوافی» موضع کاملاً متفاوتی ارائه کرده است و قائل به کفایت رؤیت هلال در یک منطقه برای مناطق دیگر شده است[۱].

پس از ایشان نیز رأی مشهور همان «اشتراط رؤیت پذیری هلال در محلّ» است. البتّه از زمان مرحوم آیت الله خوئی به بعد، به نظر مخالف مشهور هم توجّه شده است که ایشان اشتراک در قسمتی از شب دو منطقه را هم شرط کرده است[۲].

در زمان کنونی نیز فقهایی متأثّر از آیت الله خوئی به این نظر قائل شده‌اند، مثل آیت الله وحید خراسانی[۳] و میرزا جواد آقای تبریزی[٤]. امّا نظر مشهور بین فقهای حاضر نیز همان «اشتراط پذیری هلال در محلّ» است.

برخی از فقها رؤیت هلال در مناطق دیگر را به جهت ملازمه با رؤیت در محلّ کافی دانسته‌اند که دسته‌ای به جهت انکار یا تردید در کرویّت زمین به این مسأله قائل شده‌اند و دسته‌ای دیگر رؤیت در مناطق دیگر را اماره شرعی بر رؤیت در محلّ دانسته‌اند.

در حقیقت ایشان رؤیت در محلّ را شرط می‌دانسته‌اند و رؤیت در مناطق دیگر را راهی برای اثبات «رؤیت پذیری هلال در محلّ» تلقی کرده‌اند. بنابراین مخالف نظر مشهور نیستند و نظرشان به دیدگاه مشهور بازگشت می‌کند.

با ملاحظهٔ عوامل مؤثّر در رؤیت هلال نیز، روشن می‌شود که خروج ماه از محاق و تحت الشعاع خورشید برای رؤیت پذیری کافی نبوده و با آن ملازمه‌ای ندارد و این عوامل مؤثر در رؤیت هلال، نسبی بوده و به محلّ رؤیت وابسته است و همین عوامل نسبی در ثبوت اوّل ماه قمری مؤثر است.

پس نظریهٔ قائلین به کفایت خروج از محاق و تحت الشعاع خورشید و یا رؤیت در مناطق دور برای مناطق دیگر برای اثبات اوّل ماه، به هیچ وجه با واقعیت نجومی تطبیق ندارد.

علاوه بر آنکه این نظریه با سیرهٔ جاری در عرف ومتشرّعه ناسازگار است وعرف، اوّل ماه را روزی می‌داند که هلال ماه در آسمان منطقه و حوالی نزدیک به آن– که ملازم با رؤیت در محلّ است–رؤیت پذیر باشد.

---

۱. «الوافی»، ج۱، ص۱۲۰ و ۱۲۱.

۲. منهاج‌الصالحین، ج۱، ص۲۷۸.

۳. توضیح المسائل، مسألهٔ ۱۷٤۳.

٤. منهاج‌الصالحین، ج۱، ص۲۸۲.

پیشگفتار

ضرورت بحث از مسأله

خداوند عالَم، انسان را آفرید و پیامبران را فرستاد تا بشر را هدایت کنند و تعالیم و دستوراتی برای سیر انسان به سوی کمال مطلق ارائه کرد و در اختیار پیامبران قرار داد تا به مردم ابلاغ کنند و ایشان از طریق پیروی این احکام و قوانین بتوانند از اسارت نفس و شیطان خارج شوند و رضایت معبود حقیقی و پروردگار بی‌همتایِ خویش را به دست آورند.

در این راستا شناخت دستورات الهی و زمان انجام آنها امری مهمّ است، زیرا برخی از احکام الهی بایستی در زمان خاصّی انجام شوند، مثل روزه، حج، نماز و... که در میان آنها زمان انجام برخی، با جایگاه‌های مختلف خورشید نسبت به زمین و ناظر زمینی در هر منطقه و زمان طلوع و غروب خورشید تعیین می‌شود، مثل اوقات نمازهای پنجگانه؛ و نافله‌های آنها و نماز شب.

و زمان برخی دیگر از احکام الهی با رؤیت هلال ماه تعیین می‌شود، مثل روزهٔ ماه مبارک رمضان، انجام عبادات مربوط به شب‌های قدر، شروع و انجام اعمال حج که با احرام آغاز می‌شود و بایستی در یکی از ماه‌های شوال، ذی‌القعده یا ذی‌الحجه باشد و انجام وقوفین در روز نهم ذی‌الحجه و شب دهم.

به علاوه، خیلی از کارهای مردم مثل قراردادهای بین آنها براساس تقویم شمسی یا قمری تعیین می‌شود، پس شناخت زمان آغاز و پایان ماه‌های قمری و شمسی، برای انجام احکام الهی در زمان مقرّرشان و نیز انجام قراردادها و تعهّدات اجتماعی در زمان مورد نظر عرف، لازم و ضروری است.

در این میان یکی از راه‌های شایع ثبوت اوّل ماه، رؤیت هلال و شهادت بر آن می‌باشد.

حال، رؤیت هلال که در روایات، معیار ثبوت اوّل ماه دانسته شده است[1]؛ رؤیت در هر منطقه‌ای از کرهٔ زمین است، چه به محلّ ما دور یا نزدیک باشد، یا رؤیت در محلّ و مناطق نزدیک به محلّ و یا هم افق با آن، معیار است و یا این که رؤیت در مناطق شرقی هم علاوه بر آن می‌توانند معیار باشد و یا فقط رؤیت در همان محلّ معیار است و رؤیت در مناطق نزدیک و هم افق با آن کفایت نمی‌کند.

و یا این که اصلاً معیار آغاز اوّل ماه رؤیت هلال نیست، بلکه خروج ماه از محاق و تحت الشّعاع خورشید است و رؤیت در یک منطقه اماره بر آن است و یا این که رؤیت هلال در هر

---

۱. «**صم للرُّؤية و افطر للرؤية...**» در روایات مختلف، از جمله موثّقهٔ «عبد الله بن بکیر» از امام صادق علیه‌السلام. در تهذیب الأحکام، ج۴، ص۱۶۴، ح ۳۶.

منطقه برای سایر مناطق کافی است، اما به شرطی که در جزئی از شب با منطقهٔ رؤیت شده متّحد باشند تا این که به ثبوت اوّل ماه درآن مناطق حکم نماییم.

این احتمالات گوناگون، فتاوای گوناگون فقها را به دنبال داشته و به تبع، رفتار مقلّدان نیز تفاوت کرده است. لذا چه بسا کسی با توجّه به دیدگاه خود یا مرجع تقلیدش در زمانی اعمال شب قدر را انجام دهد که واقعاً شب قدر نیست و یا عبادات الهی را در غیر زمان واجب آنها انجام دهد، پس ضروری به نظر می‌رسد که حقیقت مسأله از نظر شرع و عرف روشن شود تا بتوان اعمال و احکام الهی را در زمان خود به انجام رساند و از برکات حقیقی و آثار واقعی آنها که همان انجام این اعمال در زمان و موعد خاصّ آن می‌باشد، بهره‌مند شد.

اصطلاحات

رؤیت پذیری: امکان رؤیت یا رؤیت تقدیری هلال، این که اگر مانعی در آسمان نبود هلال رؤیت می‌شد، ولو هیچ کس ماه را ندیده باشد ولی علم به وجود اشعّه‌های رسیده از ماه در افق داشته باشند.

اشتراط رؤیت پذیری هلال در محل: عدم کفایت رؤیت هلال در مناطق بعیده.

محاق: شب‌هایی که ماه در آسمان دیده نمی‌شود و پس از آن، هلال اوّل ماه رؤیت می‌شود.

ملازمه بین رؤیت هلال در دو محل: دو محلّی که اگر ماه در محلّ اوّل رؤیت شود قطعاً در صورت عدم مانع در محلّ دوم رؤیت می‌شود. یعنی دو محلّ در رؤیت هلال ماه یکسان هستند. (اتحاد افق)

عالم قدیم: محلّ‌هایی که در زمان معصومین علیهم‌السلام کشف شده بوده است. مثل آسیا و آفریقا و اروپا.

عالم جدید: محلّ‌هایی که در زمان معصومین علیهم‌السلام کشف نشده بوده است. مثل آمریکا.

بخش اوّل: پیشینهٔ تحقیق در مسأله

الف: رساله‌های مستقل در این مسأله

۱) اختلاف البلدان في رؤية الهلال؛ تقریر درس مرحوم آية الله سید محمّد محقق داماد، به قلم آية الله جوادی آملی.

۲) كفاية روية الهلال في البلاد البعيدة؛ مرحوم آية الله مدنی کاشانی.

۳) رسالة حول مسألة روية الهلال؛ مرحوم آية الله حسینی طهرانی، رسالهٔ مذکور، مبسوط‌ترین، جذّاب‌ترین و شیرین‌ترین رساله‌ها در این باب است. طرفینی و ادیبانه بودن مباحث این رساله

و اشتمالش بر اشعاری در وصف حضرت امیر المؤمنین علی علیه‌السلام و نجف و حوزهٔ آن و مخاطب نامه، به آن جذّابیّت خاصی بخشیده است. این رساله، مجموعه‌ای است از سه نامه علمی از علّامهٔ تهرانی به مرحوم آیة الله خویی در نقد و اشکال بر نظر ایشان در رؤیت هلال و تقویت قول مشهور و دو پاسخ از حضرت آیة الله خویی در تقویت فتوای خود، که البتّه به تصریح خودشان پاسخ دوم را برخی از شاگردان ایشان نوشته‌اند. آیة الله سیّد محمود هاشمی شاهرودی گفتند: «مرحوم آیة الله خویی از من خواستند جواب علّامه تهرانی را بنویسم و جواب دوم مطبوع در رسالهٔ ایشان از من است»، البتّه مرحوم آیة الله خویی نامهٔ سوم علّامهٔ تهرانی را پاسخ ندادند[1].

۴) رسالة فی ثبوت الهلال، تقریر درس آیة الله سیّد محمّد علی موحّد ابطحی، به قلم قاسم آل قاسم.

۵) حول رویة الهلال، آیت الله شیخ ابو القاسم خزعلی؛ ایشان معیار را علم به وجود هلال (خروج ماه از تحت الشعاع) می‌دانند و رؤیت را طریق علم به آن می‌شمرند که دخالتی در تکلیف بخصوصه ندارد و اینگونه رأی به کفایت رؤیت هلال در منطقه‌ای برای سایر مناطق می‌نماید.

۶) هلال، حجة الاسلام و المسلمین علی زمانی قمشه‌ای؛ ایشان در فصل اول به اصطلاحات مربوط به ماه و سال قمری و چگونگی پدید آمدن آنها اشاره کرده و در فصل دوم به اسباب اختلاف رؤیت پرداخته و در فصل سوم مسألهٔ لزوم یا عدم لزوم اتّحاد آفاق را مورد بررسی علمی (هیوی) و روایی قرار داده است و ادّلهٔ دو قول (کفایت و عدم کفایت رؤیت هلال در یک منطقه برای مناطق دیگر) را مطرح کرده و قائل به کفایت شده است.

۷) الهلال، حجة الاسلام کمال زهر؛ ایشان پس از بیان نظریّات مختف رصدی در باب رؤیت پذیری هلال و آغاز ماه قمری توسّط اهل نجوم و نسخ هر نظریه توسط نظریّهٔ بعدی و عدم اعتماد بر آنها می‌گویند: رؤیت هلال معیاراست نه تولّد هلال. سپس بر این که اثبات اوّل ماه به خروج ماه از تحت الشعاع باشد (بدون دخالت رؤیت در این مسأله)، اشکال وارد کرده که اگر «رؤیت» دخالت نداشته باشد روایات مستفیضه و متواتره‌ای که امر روزه و افطار را وابسته به رؤیت هلال دانسته رد می‌شود، علاوه بر آن ادّلهٔ دیگر ثبوت اول ماه، مثل شهادت عدلین و شیاع مفید اطمینان، به رؤیت هلال، تعلق گرفته، بنابراین «رؤیت»، جزء موضوعِ حکم به اول ماه می‌باشد. عدم قبول شهادت زنان در رؤیت هلال نیز نشانه‌ای دیگر بر موضوعیت داشتن رؤیت

۱. به نقل از رؤیت هلال، مقدّمهٔ ج۲، ص۲۵. (با اندکی تغییر و تلخیص).

است و الّا اگر طریق بود، چرا شهادت گروهی از زنان عادل پذیرفته نشده است.

۸) اشتراط وحدة الافق، آیة الله شیخ جعفر سبحانی.

۹) اشتراط اتّحاد الافق فی ثبوت الهلال، حجة الاسلام و المسلمین شیخ محمد سند؛ ایشان با بیان صورت مسأله و اقوال علماء خاصّه و عامّه، محلّ نزاع را روشن ساخته و از دو زاویهٔ دلیل عقلی هیوی و دلیل نقلی به مسأله پرداخته است.

۱۰) اعتبار اتفاق الافق فی اثبات رؤیة الهلال، آیة الله شیخ حسن قدیری؛ ایشان ادّلهٔ هیوی و نقلی مرحوم آیة الله خویی را آورده و آنها را رد نموده است.

۱۱) ثبوت الهلال برؤیة الهلال فی بلد آخر، آیة الله سیّد محمود هاشمی شاهرودی؛ ایشان با نقل کلام مرحوم آیة الله خویی و نقد و بررسی آن، در دو مقام ادلّهٔ هیوی و نقلی بحث نموده و در مقام بررسی روایات، به صورت مبسوط به ردّ رأی مشهور و اثبات نظریهٔ مرحوم آیة الله خویی پرداخته است. ایشان اشاره کرده که قید اشتراک در قسمتی از شب در کلام مرحوم آیة الله خویی، نتیجهٔ اشکالات ایشان و برخی افراد درس مرحوم آیة الله خویی است.

۱۲) ازاحة الشبهه فی حکم الآفاق المتّحدة و المختلفة، آیة الله سید عبدالله شیرازی؛ ایشان پش از طرح مسأله و بیان استدلال صاحب جواهر و مرحوم آیة الله خویی به پاسخ دادن از دو منظر؛ یکی کیفیت سیر ماه و دیگر اخباری که در این زمینه وارد شده پرداخته است و رأی کفایت رؤیت هلال در منطقه‌ای برای همهٔ مناطق را رد نموده و آن را نمی‌پذیرد.

۱۳) اسئلة حول رؤیة الهلال مع أجوبتها، آیة الله سید علی سیستانی؛ ایشان، پس از نقل کلام مرحوم آیة الله خویی در «منهاج الصالحین» و بیان استدلالات او در زمینهٔ مسائل هیوی و ادلّه نقلی، به پاسخ آنها اقدام کرده و نقض‌هایی بر آن وارد ساخته و روایات مطروحه از مرحوم آیة الله خویی و روایاتی دیگر که خود ایشان ضمیمه کرده است را یک به یک پاسخ داده است.[۱]

ب: فقهای شیعه در کتب فقهی خود
فقهایی که مسأله را عنوان نکرده‌اند

فقهاء، نسبت به اظهار نظر در این موضوع متفاوت عمل کرده‌اند و برخی از ایشان در ابوابی از فقه که انتظار می‌رفت در این رابطه سخن گفته باشند، این مسأله را عنوان نکرده‌اند و دربارهٔ آن سخن روشنی ارائه نکرده‌اند، که ذیلاً به صورت تفصیلی به نام آنها می‌پردازیم:

شیخ صدوق (م ۳۸۱).

شیخ مفید (م ٤١٣).

---

۱. این رساله توسط دفتر ایشان در نجف اشرف چاپ شده است.

ابو الصلاح حلبی(م ٤٤٧).
سلّار دیلمی (م ٤٦٣).
امین الاسلام طبرسی (م ٥٤٨).
ابن زهره (م ٥٨٥).
ابن ادریس حلّی (م ٥٩٨).
مرتضی بن داعی رازی (قرن ششم).
علّی بن حسن حلبی (قرن ششم).
سید علی بن طاووس(م ٦٦٤).
فاضل آبی (زنده در ٦٧٢).
علی بن محمّد بن محمّد قمی سبزواری (زنده در ٧٠٠).
نجم الدین جعفر حلّی (م قبل از ٧٥٤).
سید عمید الدین (م ٧٥٤).
فاضل مقداد(م ٨٢٦).
ابن فهد حلّی (م ٨٤١).
ابن طیّ (م ٨٥٥).
شیخ مفلح صیمری (زنده در ٨٧٣).
قاضی نور الله شوشتری(م ١٠١٩).
شیخ حسین بن شهاب الدین کرکی(م ١٠٧٦).
مولی احمد بن محمد تونی (م ١٠٨٣).
فخر الدین طریحی (م ١٠٨٧).
شیخ علی عاملی(م ١١٠٣/١١٠٤).
شیخ حرّ عاملی(م ١١٠٤).
علّامه محمد باقر مجلسی(م ١١١٠).
آقا جمال خوانساری (م ١١٢١).
فاضل هندی(م ح ١١٣٥).
شیخ علی بن قاسم مسکنانی (زنده در ١١٨٤).
محمد بن محمد صالح دماوندی (زنده در ١٢٠٢).
وحید بهبهانی (م ١٢٠٥)

علامه بحر العلوم (م ۱۲۱۲).

مولی محمد اسماعیل فدایی اراکی (م ۱۲۶۳).

سید علی آل بحر العلوم اراکی (م ۱۲۶۳).

شیخ جعفر شوشتری (م ۱۳۰۳).

شیخ محمود عراقی (صاحب قوامع) (م ۱۳۰۸).

میرزا حبیب الله رشتی (م ۱۳۱۲).

میرزا محمد حسن شیرازی (م ۱۳۱۲).

میرزا محمد حسن هزار جریبی (م ۱۳۱۷م)

سید اسماعیل عقیلی نوری (م ۱۳۲۱).

آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹).

میرزا محمد تقی شیرازی (م ۱۳۳۸).

میرزا محمد حسین نائینی (م ۱۳۵۵).

آقا ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱).

شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (م ۱۳۶۱).

سیّد محمّد حجت کوه کمره‌ای (م ۱۳۷۲).

آقا جمال الدین موسوی گلپایگانی (۱۳۷۷).

سید عبد الهادی حسینی شیرازی (م ۱۳۸۲).

شیخ عبد النبی نجفی عراقی (م ۱۳۸۵).

سید احمد خوانساری (م ۱۴۰۵).

شیخ محمد تقی شوشتری (م ۱۴۱۵).

اکنون به تقسیم‌بندی اقوال فقهایی که این مسأله را طرح کرده و در مورد آن به اظهار نظر پرداخته‌اند،می‌پردازیم.

اقوال در مسأله (فقهایی که به مسأله پرداخته‌اند)

• اشتراط «امکان رؤیت» در محلّ.

• عدم اشتراط «امکان رؤیت» در محلّ:

الف– کفایت رؤیت در هر محلّی مطلقاً؛

ب–کفایت رؤیت در محلّی که با محلّ اول در شب متحد باشد؛

ج– کفایت رؤیت در محلّی که امکان رفت و آمد به آنها، در زمان شارع متداول بوده است؛

د- کفایت رؤیت در محلّی در عالم قدیم برای عالم قدیم (و کفایت رؤیت در محلّی در عالم جدید برای عالم جدید).

امکان رؤیت (وجود عرفی ماه در آسمان)، معیار ثبوت هلال

ابتدا بایستی یادآوری کنیم که، ما عبارت «امکان رؤیت در محلّ» را آوردیم تا نشان دهیم «رؤیت تقدیری»، شرط است؛ یعنی«لو لا المانع» قابلیت رؤیت در محلّ باشد. پس اگر خارج از محلّ در مناطق نزدیک، که رؤیت در آنها با رؤیت در محلّ ملازم باشد، ماه دیده شود، کشف می‌گردد که هلالی در بالای افق قرار دارد که اگر موانع نبود، دیده می‌شد، یعنی «امکان و قابلیت رؤیت» در محلّ هست.

آنچه در نزد عرف و شرع، ملاک ثبوت اوّل ماه است، «رؤیت بالفعل» ماه در آسمان نیست؛ بلکه «وجود عرفی ماه در آسمان است، گرچه آن را نبینند ولی علم به وجود آن داشته باشند. بنابراین رؤیت، یکی از طرق علم به «وجود عرفی ماه در آسمان» است. عرف از اشعه‌های نورانی رسیده به چشم خود از کرهٔ ماه «وجود ماه در آسمان» بالای سر خود را نتیجه می‌گیرد و شکل‌های مختلف آن را «ماه» می‌پندارد. «امکان رؤیت ماه» در صورت عدم مانع (رؤیت پذیری) ملازم با «وجود عرفی ماه در آسمان»، است. پس اگر هیچ یک از مردم، ماه را نبینند و در خانه‌های خود بمانند ولی بدانند، ماه در آسمان است، (و اشعه‌های نورانی از ماه به بالای افق آنها می‌رسد) به این حکم می‌کنند که ماه قمری جدید آغاز شده است. نیز اگر به جهت موانعی در آسمان مثل ابر و گرد و غبار یا تغییر رنگ آسمان، به جهت بادها و... «ماه» قابل رؤیت نباشد، ولی به طرقی بفهمند که «اشعه‌های نورانی ماه» در آسمان آنها موجود است، ولی در پشت مانعی پنهان شده است، به اوّل ماه حکم می‌کنند.

علاوه بر آن، معیار ثبوت اوّل ماه در نزد «شرع» هم، «وجود عرفی ماه در آسمان» امکان رؤیت شمرده شده است، نه «رؤیت بالفعل»؛ زیرا:

اوّلاً: در ادلّه، معمولاً «رؤیت» طریق و کاشف از «موضوع حکم» است. مثلاً، وقتی گفته می‌شود اگر «در دست خود خون را دیدی، دستت را تطهیر کن» در این جا، دیدن، در ترتّب حکم دخالت ندارد، بلکه اگر من بفهمم خون به دستم اصابت کرده است ولی آن را نبینم، یا نخواهم ببینم، بایستی دست خود را آب بکشم. پس موضوع نجاست دست، وجود خون بر روی دست است و رؤیت، یکی از راه‌های علم به آن است.

در مسأله ما، هم «رؤیت» یکی از طرق احراز «وجود عرفی ماه در آسمان» است.

ثانیاً: روایاتی که می‌گوید اگر پس از ۲۸ روز ماه دیده شد، یک روز روزه، قضا شود،[۱] دلیل بر این است که «رؤیت بالفعل» معیار نیست و «وجود عرفی ماه در آسمان» ملاک است. زیرا ماه، کمتر از ۲۹ روز نیست، بنابراین کشف می‌شود رؤیت ماه در افق با مانعی مواجه بوده است و اگر آن مانع نبود، ماه رؤیت می‌شد. پس با آن که ماه دیده نشده است به این حکم می‌کنیم که آن روز جزء ماه رمضان بوده و بایستی روزهٔ آن روز گرفته شود، بنابراین «رؤیت تقدیری» ملاک است، نه «رؤیت فعلی».

ثالثاً: روایاتی با اکمال عدد (سی روز) به ثبوت اوّل ماه حکم کرده است، با آن که ماه دیده نشده است[۲]، پس «رؤیت بالفعل» ملاک نیست.

رابعاً: روایات مربوط به «یوم الشک»[۳] اشاره به این دارد که موضوع ثبوت اوّل ماه، همان «وجود عرفی ماه در آسمان» است که اکنون، مورد شکّ است و الّا اگر رؤیت بالفعل ملاک بود، بایستی به عدم ثبوت اوّل ماه به صورت جزمی حکم می‌شد و دیگر جایی برای شک باقی نمی‌ماند، چون ماه دیده نشده است.

با توجه به مطالب بالا روشن شد که آنچه موضوع حکم به آغاز ماه قمری در نزد عرف و شرع است «وجود عرفی ماه در آسمان» است، اکنون بایستی بحث کنیم که آیا «وجود عرفی ماه» در آسمان «ما» معیار ثبوت اوّل ماه است یا «وجود عرفی ماه»، در یکی از آسمان‌ها (ولو دور از محلّ ما باشد) کافی است؟

قول اوّل: اشتراط امکان رؤیت در محلّ

پیش از پرداختن به قائلین این قول ذکر نکاتی لازم است:

نکات مؤثر در قول اوّل:

نکتهٔ۱: برخی از فقهاء مانند شهید اول، که رؤیت در مناطق شرقی را برای مناطق غربی کافی دانسته‌اند و یا آنان که رؤیت در مناطق هم افق و یا نزدیک را کافی دانسته‌اند، به این جهت بوده است که بین رؤیت دو محلّ صغرویاً ملازمه می‌دانسته‌اند و بدین وسیله رؤیت در محلّ را نتیجه گرفته‌اند، بنابراین ایشان نیز زیر مجموعهٔ قائلین به قول اوّل قرار می‌گیرند؛ چون رؤیت در محلّ را شرط می‌دانسته‌اند که با ملازمه، رؤیت در محلّ را اثبات کرده‌اند.

نکتهٔ۲: برخی مانند صاحب جواهر که منکر کرویّت زمین بوده‌اند و زمین را مسطّح می‌دانسته‌اند

---

۱. تهذیب الاحکام، ج٤، ص١٥٨، ج١٦.

۲. تهذیب الاحکام، ج٤، ص١٥٨، ح ١٣؛ همان، ص١٧٧، ح ٦٣؛ همان ص١٥٧، ح ٧.

۳. همان، ص١٥٧، ح ١١، ح ١٩، ح ٤٦، ح ٤٧.

و یا در کرویّت زمین تردید داشته‌اند و یا مقدار کرویّت زمین را در مقایسه با حجم آن کم می‌دانستند و به این ترتیب بین رؤیت در هر منطقه‌ای با رؤیت در محلّ ملازمه قائل بوده‌اند، را نیز می‌توان از قائلینِ قول اشتراط امکان رؤیت در محلّ دانست.

نکتۀ۳: فقهایی که قائل به کروّیت زمین بوده‌اند، ولی به هر جهت بین رؤیت هلال در مناطق دیگر با رؤیت در محلّ ملازمه برقرار کرده‌اند؛ مثلاً در فرض شکّ در ملازمه بین رؤیت در دو محلّ، اماره شرعیّه بر رؤیت در محلّ در نظر گرفته‌اند و رؤیت تعبدی در محلّ را نتیجه گرفته‌اند، نیز می‌توان به نحوی از قائلینِ این قول دانست.

بررسی نکتۀ ۱: در نکتۀ ۱ اشاره کردیم، آنان که رؤیت در مناطق نزدیک را کافی می‌دانند، «نزدیک بودن» را به این معنا می‌دانند که بین رؤیت در آنجا و محلّ، ملازمه برقرار است، به گونه‌ای که اگر در محلّ، آسمان، صاف بوده و موانعی از رؤیت نباشد، هلال رؤیت می‌شود.

پس ضابطۀ ارائه شده در کلام ایشان و کلام آنان که رؤیت در مناطق هم افق را –به جهت ملازمه بین رؤیت در دو محلّ– کافی می‌دانند و آنان که بین رؤیت در مناطق شرقی با مناطق غربی ملازمه قائل هستند، یکی خواهد بود و آن ضابطه این است که «با رؤیت هلال در منطقۀ یاد شده و علم به ملازمه بین رؤیت در دو محلّ می‌فهمیم که هلال قابل رؤیت (در صورت عدم موانع) در بالای افق محلّ وجود دارد. در نتیجه، این سه قول به یک قول باز می‌گردند که «لازم است هلال در محلّ، امکان رؤیت داشته باشد تا به ثبوت اوّل ماه حکم کنیم».

در کلام شیخ طوسی رحمة‌الله‌علیه در کتاب «المبسوط» این ضابطه به روشنی بیان شده است و ضابطۀ «قرب و بعد» همانا «ملازمه در رؤیت دو محلّ» دانسته شده است:

> «و يجب العمل بالرّويه و متى لم ير الهلال في البلد ورئي خارج البلد على ما بيّناه، وجب العمل به اذا كان البلدان التى فيها متقاربة، بحيث لو كانت السماء مصحّية و الموانع مرتفعة لرئى في ذلک البلد ايضاً لاتفاق عروضها و تقاربها... فأمّا اذ بعدت البلاد– مثل بغداد و خراسان و بغداد و مصر– فإنّ لكلّ بلد حكم نفسه و لا يجب على اهل بلد العمل بماراه اهل البلد الآخر.»[1]

و نیز در کلام «محقق حلّی» به وضوح این ضابطه تذکر داده شده و بیان شده که اگر در محلّی هلال رؤیت شود و بین آن محلّ و محلّ دیگری ملازمه در رؤیت باشد، حکم به ثبوت هلال در محلّ دوم می‌شود.

«قولهم: «اذا بعدت المسافة بين بلدين في رؤية الهلال فلكلّ بلد حكم نفسه،

۱. المبسوط، ج۱، ص۳۶۷.

فنقول: اذا رئي الهلال في البلد الشرقی الشاسع من بلدک القریب منه عرضاً بحيث يكون غروب الشمس في بلدک بعد ساعةٍ مِن غروبها في ذلک البلد الشرقي، فبا الضرورة انّ القمر يبعد عن الشمس تلک الساعة ثلاثين دقيقه أو أقلّ او اكثر، فاذا رئی الهلال في البلد الشرقي فبالضرورة يجب أن يرى في بلدتک، اذا لم يكن ثم مانع. فكيف اطلقوا القول بانّ لكلّ بلد حكم نفسه؟ الجواب: لا نقول «انّ لكل بلد حكم نفسه» مطلقاً و كيف و المرویّ عن الائمه عليهم‌السلام: «**انّه يجب الصّوم اذا شهد عدلان يخرجان و يدخلان من مصر**»، لكن قد يقال: اذا كانت البلدان التي رئي فيها متقاربه، بحيث لو كانت السّماء مصحية و الموانع مرتفعه لرئي في ذلک البلد ايضاً لاتفاق عروضها و تقاربها..

هكذا ذكر شيخنا ابوجعفر الطوسی في «المبسوط». و هذا يدلک علی انّ مع العلم بانّه متی اهلّ في بلدٍ يعلم انه مع ارتفاع المانع يجب أن يرى في الآخر، كانت الرؤية فيه رؤيةً لذلک الآخر. امّا اذا تباعدت البلدان تباعداً يزول معه هذا العلم فإنّه لا يجب أن يحكم لها بحكم واحد في الأهلّة،...»[1]

بررسی نکتهٔ ۲ و ۳: از کلام «علّامه حلّی» در «منتهی المطلب» به دست می‌آید که ایشان چون یا زمین را کروی نمی‌دانستند و آن را مسطّح فرض می‌کردند و یا مقدار کروی بودن آن را در مناطق مسکونی به نسبت ارتفاع آسمان بسیار کم می‌دانستند؛ بنابراین در صورت رؤیت هلال در یک نقطه، رؤیت در منطقهٔ دیگر را نتیجه گرفته‌اند؛ ایشان می‌فرمایند اگر اشکال شود که هلال در نقاطی، دیده می‌شود امّا در نقاط دیگر دیده نمی‌شود، اگر فرض کنیم زمین کروی باشد، مقدار قوس آن نسبت به حجم آسمان به حدّی کم است که مانع رؤیت هلال در مناطق دیگر نمی‌شود و با رؤیت هلال در مکانی، در محلّ‌های دیگر نیز، قابل رؤیت است. یعنی رؤیت هلال در یک منطقه به جهت قوس کم زمین نسبت به حجم آسمان ملازم با رؤیت هلال در مناطق دیگر از جمله محل مکلف است. سپس ایشان در ادامه می‌فرمایند: [ما که معتقدیم دو محلّ در کرهٔ زمین در رؤیت ملازمه دارند] سلمنا اگر بگویید علم به اختلاف دو محلّ در رؤیت داریم هر مکان، حکم خود را دارد و الّا (یعنی در فرض عدم علم به اختلاف دو محلّ در رؤیت یعنی در فرض علم به ملازمه در رؤیت بین دو محلّ یا در فرض شک) حکم به تساوی دو محلّ می‌کنیم. در فرض علم به ملازمه که مسأله روشن است اما در فرض شکّ، به امارهٔ شرعیه بر رؤیت هلال در محلّ، قائلیم که در فرض رؤیت هلال در منطقه دیگر حکم مسأله روشن می‌شود که این

۱. اجوبة المسائل الطبرية، ص ۳۲۱–۳۲۲.

همان نظر مرحوم آیت الله حکیم در «مستمسک العروة الوثقی» است.

قائلین قول اوّل

الف- فقهایی که ملازمه را در مناطق نزدیک به هم یا هم افق تصویر کرده‌اند

۱- شیخ طوسی در «المبسوط»

۲- ابن برّاج در «المهذّب»

۳- ابن حمزه در«الوسیله»

٤- محمد بن حسین کیذری در «اصباح الشیعة»

۵- محقق حلّی در «شرائع الاسلام»، «المعتبر»، «اجوبة المسائل الطبریّة»

٦- یحیی بن سعید هزلی حلّی در «الجامع للشرائع»

۷- علامه حلّی در «قواعد الاحکام» و «تذکرة الفقهاء» و «تحریرالاحکام الشریعة» و «ارشاد الاذهان» و «تلخیص المرام»

۸- فخرالمحققین در «ایضاح الفوائد»

۹- فاضل نیلی در «حاشیة الارشاد»

۱۰- عبدالرحمان بن محمد عتائقی در «شرح الارشاد»

۱۱- شمس الدین محمدبن قطّان حلّی در «معالم الدین فی فقه آل‌یس»

۱۲- شیخ حسین آل عصفور بحرانی در «سداد العباد»

۱۳- محقق کرکی در«جامع المقاصد»، «حاشیة شرائع الاسلام»، «حاشیة ارشاد الاذهان»

۱٤- شهید ثانی در «مسالک الافهام»، «حاشیة شرایع الاسلام» و «حاشیة الارشاد»

۱۵- محقق اردبیلی در «مجمع الفائدة و البرهان»

۱٦- شیخ بهایی در «الحدیقة الهلالیة»، «الاثناعشریه»

۱۷- علامه محمدتقی مجلسی در «احکام الصوم»

۱۸- فیض کاشانی در «مفاتیح الشرایع»

۱۹- آقا حسین خوانساری در «مشارق الشموس فی شرح الدروس»

۲۰- شیخ جعفر کاشف الغطاء در «کشف الغطاء»

۲۱- میرزای قمی در «غنائم الایام»

۲۲- سیّد محّمد مجاهد در «مصابیح الفقه»

۲۳- مولی احمد نراقی در «رسائل و مسائل» و «تذکرة الأحباب»

۲٤- محمد ابراهیم کلباسی در «النخبة»

۲۵- شیخ حسن کاشف الغطاء در«انوار الفقاهة» و «تکملة بغیة الطالب»

۲٦- محمد مهدی بن ابراهیم کلباسی در «معراج الشریعة»

۲۷- میرزا احمد بن لطفعلی تبریزی در «منهج الرشاد»

۲۸- شیخ مرتضی انصاری در «کتاب الصوم»

۲۹- فاضل ایروانی در «نجاة المقلدین»

۳۰- شیخ زین الدین مازندرانی در «ذخیرة المعاد»

۳۱ - سیّد محمد کاظم یزدی در «العروة الوثقی»

۳۲- سیّد ابو الحسن اصفهانی در «وسیلة النجاة»

۳۳- حاج آقا حسین بروجرودی «مجمع الفروع» و «توضیح المسائل»

۳٤- سیّد محسن حکیم در «منهاج‌الصالحین»

۳۵- علّامه شعرانی در «استدارک علی الفصل الثالث من تشریح الافلاک»

۳٦- شیخ محمد جواد مغنیة در «الفقه علی المذاهب الخمسة»

۳۷- امام خمینی (ره) در«تحریر الوسیله»، «استفتائات» و «نجاة العباد»

۳۸- شیخ محمد امین زین الدین در «کلمة التقوی»

۳۹- آیة الله سیستانی در «رسالهٔ توضیح المسائل».

٤۰- آیت الله شبیری زنجانی در «رسالهٔ توضیح المسائل».

ب- فقهایی که ملازمه در مناطق نزدیک به هم یا هم افق و یا مناطق شرقی برای غربی تصویر کرده‌اند

۱- شهید اوّل در «الدروس الشرعیة»

۲- محقق حلّی در «اجوبة المسائل الطبریّة»

۳- شهید سیّد محمّد صدر در «ماوراء الفقه»

٤- آیة الله مکارم شیرازی در «رسالهٔ توضیح المسائل»

۵- آیة الله اراکی در «رسالهٔ توضیح المسائل»

تذکر: ٦- آیة الله بهجت، در «رسالهٔ توضیح المسائل» حکم را به هر جایی که به صورت یقینی یا اطمینانی ملازمه ثابت شود سرایت داده است، خواه شرقی یا غربی باشد.

ج- فقهایی که ملازمه را در تمام مناطق عالم تصویر کرده‌اند و رؤیت یا امکان رؤیت در محل را نتیجه گرفته‌اند

۱- علامه حلّی در «منتهی المطلب»

۲- سیّد محمّد موسوی (صاحب مدارک) در «مدارک الأحکام»
۳- شیخ یوسف بحرانی (صاحب حدائق) در «الحدائق الناظرة»
٤- شیخ محمد حسن نجفی (صاحب جواهر) در «جواهر الکلام»
٥- مولی محمد صالح برغانی در «مسلک الراشدین»
٦- شیخ محمد رضا طبسی در «ذخیرة الصالحین».

بررسی قائلین قول اول

در قسمت (الف) نام فقهایی را آوردیم که امکان رؤیت در «محلّ» را شرط می‌دانند و بین رؤیت در مناطق هم افق یا نزدیک، با محلّ، ملازمه قائل هستند، یعنی مکان «هم افق و نزدیک» را جایی می‌دانند که اگر هلال در آنجا رؤیت شود، در محلّ نیز در صورت عدم مانعی قطعاً رؤیت خواهد شد.

در قسمت (ب) به نام فقهایی اشاره کردیم که امکان رؤیت در محلّ را شرط می‌دانند و بین رؤیت در مناطق هم افق یا نزدیک و یا مناطق شرقی با محلّ، ملازمه قائل هستند.

در این دو قسمت بحثی نیست و کلام این فقهاء روشن است و در آن اختلافی نیست و اگر اختلافی هم باشد به جهت عدم دقّت در کلام این فقهاء می‌باشد. مثلاً مرحوم آیة الله خویی شهید اول را هم نظر خود می‌دانند در حالی که شهید اوّل ملازمه را بین مناطق شرقی با غربی دانسته نه برعکس.

مرحوم آیة الله خویی در «منهاج صالحین» می‌فرماید:

«فقد نقل العلّامة في التذكرة هذا القول عن بعض علمائنا و اختاره صريحاً في المنتهى و احتمله الشهيد الاول في الدروس و...»[۱].

در حالی که کلام شهید اوّل در «الدروس الشرعیة» این چنین است:

«... و يحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقيه و إن تباعدت؛ للقطع بالرؤية عند عدم المانع.»[۲]

بنابراین شهید اول ملازمه را بین مناطق شرقی با غربی می‌داند آن هم به جهت علم و قطع به رؤیت در محلّ. و این نظر، با نظر فقهای دیگر که لزوم امکان رؤیت هلال در محلّ را شرط می‌دانند تفاوتی ندارد؛ فقط ایشان صغرویاً بین مناطق شرقی و محلّ غربی ملازمه در رؤیت را

---

۱. منهاج‌الصالحین، ج۱، ص۳۷۸.
۲. الدروس الشرعیة، ج۱، ص۲۸۵.

تصویر کرده است.

امّا در قسمت (ج) به نام فقهایی اشاره کرده‌ایم که ملازمهٔ بین رؤیت در مناطق مختلف با محلّ، قائل هستند و بدین وسیله امکان رؤیت هلال در محلّ را نتیجه گرفته‌اند.

با توجه به این سخن، نظر علّامه در «منتهی المطلب»[1] و صاحب حدائق در «الحدائق الناظرة»[2] و شیخ محمد حسن نجفی در «جواهر الکلام»[3] با مرحوم آیة الله خویی کاملاً متفاوت است و این دسته از فقهاء به جهت این که یا منکر کرویّت هستند و زمین را مسطّح می‌دانند و یا کرویّت زمین را مانع از رؤیت در محلّ نمی‌دانند. از رؤیت هلال در منطقه‌ای، رؤیت هلال در محلّ را نتیجه می‌گیرند، پس ایشان امکان رؤیت هلال در محلّ را لازم می‌دانند، که در صدد اثبات آن با مسطّح فرض کردن زمین و امثال آن هستند. بنابراین ایشان از نظر مبنا با مرحوم آیت الله خوئی موافق نیستند.

همچنین سیّد محمّد موسوی عاملی (صاحب مدارک) که کلام علّامه در «منتهی المطلب» را آورده و آن را بدون هیچ نقدی تأیید می‌کند[4]، ظاهراً دلیل او هم همان دلیل علّامه می‌باشد، «مولی محمد صالح برغانی» در «مسلک الراشدین»[5] هم اختلاف رؤیت در یک محلّ با محلّ دیگر را مجرد فرض تلقی می‌کند و می‌گوید اگر علم به عدم رؤیت در محلّ داشته باشیم، رؤیت در مناطق دیگر کافی نیست، پس ایشان امکان رؤیت در محلّ را شرط می‌دانند و بین رؤیت در مناطق دیگر با محلّ ملازمهٔ قطعیّه قائل هستند.

قول دوم: کفایت رؤیت هلال در هر محلی مطلقاً

قائلین قول دوم

۱- فیض کاشانی در «الوافی»

۲- محمد هادی بن مرتضی کاشانی در «شرح المفاتیح»

۳- مولی احمد نراقی در «مستند الشیعه»[6]

٤- میرزا محمد بن محمد علی تبریزی در «المسائل الغرویّة»

٥- مولی حبیب الله شریف کاشانی در«منتقد المنافع»

---

۱. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج۹، ص۲٥۲-۲٥٥- کتاب الصوم.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج١٦، ص٣٦٠-٣٦٢.

۳. الحدائق الناظره في احکام العترة الطاهرة، ج١٣، ص٢٦٤.

٤. مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، ج٦، ص١٧١.

٥. مسلک الراشدین في احکام الدین (فی شرح ارشاد الأذهان)، به نقل از رؤیت هلال، رضا مختاری)

٦. مستند الشیعه، ج١، ص٤٢٠-٤٢٦،کتاب الصّوم.

۶- سیّد ابوتراب خوانساری در«سبل الرشاد»[۱] شرح نجاة العباد(صاحب جواهر)

۷- شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در «الفردوس الأعلی»[۲]

۸- سیّد عبد الأعلی سبزواری در «مهذّب الاحکام»[۳]

۹- آیة الله مدنی کاشانی در «کفایة رؤیة الهلال في البلاد البعیدة»[٤]

۱۰- آیة الله سیّد محمّد باقر صدر در«الفتاوی الواضحة»[٥]

۱۱- آیة الله سیّد محمّدرضا گلپایگانی در «هدایة العباد»[٦]

۱۲- آیة الله شیخ لطف الله صافی گلپایگانی در «رسالۀ توضیح المسائل»

قول سوم: کفایت رؤیت هلال در محلّی که با محلّ اول در شب متحد باشد

قائلین قول سوم

۱- آیة الله سیّد ابو القاسم خویی در «منهاج الصالحین»

«مسالة ۱۰٤٤: اذا رئي الهلال في بلد کفی في الثبوت في غیره، مع اشتراکهما في الافق، بحیث اذا رئي في احدهما رئي في الآخر، بل الظاهر کفایة الرؤیة في بلدٍ ما في الثبوت لغیره من البلاد المشترکة معه في اللیل و إن کان اوّل اللیل في احدهما آخره في الآخر مطلقاً».[۷]

ایشان در بقیۀ کتاب‌هایشان مثل «مستند العروة الوثقی»[۸]، «رسالۀ توضیح المسائل» و حاشیه بر «العروة الوثقی»[۹] و «المسائل المنتخبة»[۱۰] به همین نظر اشاره کرده‌اند.

۲- آیة الله حاج شیخ جواد تبریزی در «رسالۀ توضیح المسائل»[۱۱]

۳- آیة الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی در «رسالۀ توضیح المسائل»[۱۲].

۱. سبل الرشاد، شرح نجاة العباد، ص۹۸-۱۱۳.

۲. الفردوس الاعلی، ص٤۰.

۳. مهذّب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، ج۱۰، ص۲٦۷-۲۹٦. این کتاب شرح عروة است.

٤. به نقل از رؤیت هلال، ج۲.

٥. الفتاوی الواضحة، ص٦٦٥-٦۸۰.

٦. هدایة العباد، ج۱، ص۲۷۲، مسألۀ ۱۳۷۷.

۷. منهاج‌الصالحین، ج۱، ص۲۷۸.

۸. مستند العروة الوثقی، ج۲۲، ص۱۱٥-۱۲۲، تقریر: شهید شیخ مرتضی بروجردی قدس سره.

۹. العروة الوثقی (مع تعلیقات اربعة من العلماء العظام: الامام الخمینی،الشیخ الأراکی، السید الخویی، سید الگلپایگانی)، ج۲، ص٥٤، حاشیه ش۷.

۱۰. المسائل المنتخبة، ص۱۷٥، مسأله ٤۷۷.

۱۱. رساله توضیح المسائل، مسأله ۱۷٤۳، ص۵۱۰-۵۱۱.

۱۲. توضیح المسائل، مسأله ۱۷٤۳، ص۵۱۰-۵۱۱.

۴– آیة الله سید محمود هاشمی شاهرودی در «منهاج الصالحین»[1]

۵– آیة الله سید محمد روحانی در «منهاج الصالحین»[2]

قول چهارم: کفایت رؤیت هلال در محلّی که امکان رفت و آمد به آن در عصر ائمه عليهم السلام **متداول بوده است**

قائل قول چهارم

مرحوم آیة الله سیّد محّمد محقّق داماد در تقریر درس ایشان «اختلاف البلدان فی رؤیة الهلال»، به قلم آیة الله جوادی آملی؛ ایشان سه احتمال در مسأله ذکر می‌کند:

اوّل– رؤیت هلال در منطقه‌ای موجب آغاز ماه قمری برای همه مناطق باشد.

دوم– رؤیت هلال در هر منطقه به صورت مجزّا ملاک باشد، ولی رؤیت در منطقه‌ای از مناطق دیگر امارۀ شرعی بر ثبوت هلال در منطقۀ ما باشد.

سوم– ملاک، رؤیت در هر منطقه به صورت مجزّا باشد و رؤیت در مناطق دیگر اماره بر ثبوت هلال در منطقۀ ما نباشد. سپس برای ترجیح احتمال اوّل و دوم براحتمال سوم دلیل آورده و چنین نتیجه می گیرد:

فتحصّل أنّ الاحتمال الاوّل قویّ في الجمله، ثم انّه مع التنزّل فلا بدّ من الاحتمال الثانی، فیکون مجرد الرؤیة في بلد أمارة علیها فیما لم یقطع بالخلاف.

در پایان، این قید که رفت و آمد قافله‌ها در زمان صدور روایات به آن شهرها متداول بوده باشد را اضافه نموده است.

نکته: این که ایشان در مرحلۀ دوم رؤیت در یک منطقه را اماره بر ثبوت هلال در جای دیگر می‌دانند، همان نظری است که مرحوم آیة الله سید محسن حکیم در«مستمسک العروة الوثقی»[3] آن را ترجیح می‌دهد، با این تفاوت که «قید» متداول بودن سفر نسبت به آن مناطق را نمی‌آورد.

مرحوم آیة الله سید محسن حکیم در «مستمسک العروة الوثقی»:

[اماریت شرعی رؤیت هلال در منطقه‌ای برای رؤیت در محلّ]

«..[قوله:] «مسالة ۴: اذا ثبت رؤیته في بلد آخر و لم یثبت في بلده، فإن کانا متقاربین کفی– [اقول:] اجماعاً... فمع العلم بتساوي البلدین في الطول لا اشکال في حجیة البینه علی الرؤیة في احدهما لِإثباتها في الآخر. و کذا لو رئي في البلاد

۱. منهاج‌الصالحین، ج۱، مسأله ۱۰۴۴، ص۳۰۲.

۲. منهاج‌الصالحین، ج۱، مسأله ۱۰۱۵، ص۳۰۰.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج۸، ص۴۷۰، حاشیه شمارۀ ۱.

الشرقیه، فانه تثبت رؤیته في الغربیة بطریق أولی.

أمّا لو رئي في الغربیة فالأخذ بإطلاق النّص [علی کفایة الرؤیة في بلد ما لثبوت الهلال في البلدان الاخری] غیر بعید، الّا أن یعلم بعدم الرؤیة؛ اذ لا مجال حینئذ للحکم الظاهری [ای الأمارة] و دعوی الانصراف إلی المتقاربین غیر ظاهرة... نعم یحتمل عدم اطلاق النّص بنحو یشمل المختلفین؛ لوروده من حیث تعمیم الحکم لداخل البلد و خارجها لامن حیث التعمیم للمختلفین و المتّفقین، لکنّ الاول أقوی.»[1]

قول پنجم: کفایت رؤیت در محلّی در عالم قدیم برای عالم قدیم (و کفایت رؤیت در محلّی در عالم جدید برای عالم جدید)

مراد از عالم جدید جاهایی است که در زمان معصومین علیهم‌السلام کشف نشده بوده است؛ مانند آمریکا و مراد از عالم قدیم جاهایی است که در آن زمان کشف شده بوده است؛ مثل آسیا، آفریقا و اروپا.

قائل قول پنجم

آیة الله سیّد سعید حکیم: وجود هلال در شهری موجب دخول ماه جدید در آن شهر و در تمامی شهرهای غربی مطلقاً، بلکه در شهرهای شرقی، اگر شهری که در آن هلال ظاهر شد از شهرهای عالم قدیم، یعنی از قاره‌های آسیا و اروپا و آفریقا (به غیر دو قاره آمریکا) باشد و ظهور هلال در دو قارّهٔ آمریکا موجب ثبوت ماه جدید در شهرهای عالم قدیم نمی‌شود. بلی، وجود هلال در بعضی شهرهای آن دو قاره در دخول ماه در بقیه شهرهای آن دو قارّه کفایت می‌کند.[2]

بررسی اقوال

با بررسی اقوال و دقّت در ارجاع برخی اقوال به قول دیگر، به این نتیجه می‌رسیم که:

۱- مشهور فقهاء قائل به اشتراط امکان رؤیت در محلّ هستند، که یا بین مناطق متقارب یا نقاط شرقی و یا کل عالم با محلّ مورد نظر در رؤیت، ملازمه برقرار می‌کنند. مثلاً قائلین به مسطّح بودن زمین یا عدم تأثیر کرویّت زمین در رؤیت‌پذیری در محلّ، بین رؤیت در نقطه‌ای از عالم با تمام نقاط، از جمله محلّ مورد نظر، ملازمه دیده‌اند.

۲- تا زمان مرحوم فیض کاشانی(م ۱۰۹۱) در الوافی: کسی قائل به کفایت رؤیت هلال در نقطه‌ای از عالم (بدون ملازمه با محلّ) نشده است.

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج۸، ص ۴۷۰، حاشیه شمارهٔ ۱.

۲. منهاج‌الصالحین، ج۱، مسأله ۱۰۰، ص۳۵٤. (ترجمه در متن بالا آمده است.)

۳- تا زمان «مرحوم آیة الله خویی» کسی قائل به کفایت رؤیت هلال در نقطه‌ای برای نقاط دیگر با قید اتّحاد در شب نشده است. بلکه آنان که پیش از ایشان قائل به کفایت رؤیت در نقطه‌ای شده‌اند و ملازمه بین رؤیت در آن جا با محلّ را قائل نبوده‌اند، «به صورت مطلق» حکم به کفایت کرده‌اند، نه مقیّد به قید اتحاد درشب.

بخش دوم: عوامل مؤثر در رؤیت پذیری هلال

الف- کلّیات نجومی

تاریخ رسمی اسلام بر پایهٔ گردش ماه به دور زمین استوار است. بدین ترتیب که هر گاه هلال ماه پس از مدتی دیده نشدن (به اصطلاح در محاق بودن) دوباره رؤیت شد، ماه قمری جدید آغاز شده و ماه قمری سابق پایان پذیرفته است.

ماه و حرکات آن (ماه نجومی- ماه قمری یا هلالی)

ماه، کره‌ای است که از خود نور ندارد و نور خورشید را باز می‌تاباند. در منظومهٔ شمسی، زمین در حالی که ماه به دور او در گردش است به دور خورشید می‌گردد. یک دور گردش کامل ماه به دور زمین دقیقاً ۲۷/۳۲۱۶۶ روز به طول می‌انجامد، این مدّت را ماه نجومی می‌نامند، امّا از دید یک ناظر زمینی، فاصلهٔ زمانی بین دو ماه کامل و یا دو حالت یکسان از صور ماه را ماه قمری می‌نامند که[زمان آن] با ماه نجومی فرق دارد و ۲۹/۵۳۰۵۹ روز به طول می‌انجامد.[۱]

ماه در آسمان و نسبت به ستارگان، رو به شرق حرکت می‌کند، ولی نسبت به زمین و از دید یک ناظر زمینی به سوی غرب حرکت می‌کند. موقعیّت ماه در وقت معینی از روز نسبت به روز قبل و بعد از آن متفاوت است و حدود ۱۳ درجه اختلاف دارد. به عبارتی اختلاف زمانی بین طلوع ماه در دو روز متوالی حدود ۵۰ دقیقه است، این زمان را زمان «تأخیر» می‌نامند. از آنجا که خورشید و ماه دارای حرکت یکنواخت و ثابتی در آسمان نمی‌باشند، بالطّبع مدّت تأخیر در طول سال متفاوت خواهد بود، به طوری که این مدّت زمان، در «فروردین» حدّاکثر و در «مهر» حدّاقل خواهد بود.

ماه قمری [یا هلالی]» را می‌توان مدّت لازم برای قرار گرفتن مجدّد زمین، ماه و خورشید بر یک مسیر دانست.[۲]

در ماه نجومی، ماه ۳۶۰ درجه حرکت می‌کند تا به همان نقطه در فضا برگردد، ولی در ماه هلالی ۳۸۹ درجه طی می‌کند، تا زمین و ماه وخورشید در یک مسیر قرار بگیرند، این که ماه

---

۱. ماه نزدیک‌ترین همسایهٔ زمین، ص۵۱.

۲. همان، ص۵۲.

قمری (هلالی) حدود ۱/٦ روز طولانی‌تر از ماه نجومی است، به این علّت می‌باشد که همزمان با گردش ماه به دور زمین، زمین نیز به دور خورشید می‌گردد.[۱]

[در واقع] در ماه نجومی، ستاره‌ای دوردست و ثابت وسیلهٔ سنجش است. امّا در تعریف ماه هلالی، خورشید به عنوان ستارهٔ شاخص در نظر گرفته می‌شود. نکته اینجاست که در این مدّت، زمین نیز در مدار خود حرکت کرده و به تعبیر دیگر مکان خورشید ظاهراً بین ستارگانِ آسمان جابجا شده است، پس ماه برای این که [این مقدار حرکت و جابجایی را جبران کند و] دوباره بتواند با زمین و خورشید در یک خط قرار بگیرد، مجبور است مقدار بیشتری از مدار خود را بپیماید.[۲] [یعنی ۳۸۹ درجه]

کرهٔ ماه در حالی که به دور زمین می‌گردد به دور محور خود نیز می‌چرخد، اما پدیدهٔ جالبی که در مورد حرکت ماه رخ می‌دهد این است که دورهٔ گردش این کره به دور خود، برابر دورهٔ گردش آن به دور زمین است. این پدیده که به «پدیدهٔ همزمانی» معروف است، سبب می‌شود که همیشه یک طرف ماه به سمت ناظر زمینی باشد به عبارت دیگر یک ناظر زمینی تنها می‌تواند نیمی از سطح ماه را ببیند و نیم دیگر بر او پوشیده است.[۳]

فاصلهٔ ماه از زمین و مدار ماه

در مقایسهٔ با فواصل موجود بین سیّارات که معمولاً ده‌ها و صدها میلیون کیلومتر می‌باشد، ماه خیلی به زمین نزدیک است. ماه نیز همانند دیگر سیارات منظومه شمسی که در مدارات بیضی شکل به دور خورشید گردش می‌کنند، در یک مدار بیضوی به دور زمین می‌گردد. در مدارهای بیضوی برخلاف مدارهای دایره‌ای شکل فاصلهٔ جرم گردش‌کننده از جرم مرکزی ثابت نیست. در یک مدار بیضی شکل، جسم گردش‌کننده گاهی در فاصلهٔ دورتری از جسم مرکزی و گاهی در فاصلهٔ نزدیکتری نسبت به آن قرار دارد. بنابراین در حرکت ماه به دور زمین، فاصلهٔ ماه از زمین ثابت نیست و تغییر می‌کند.

اختلاف حدّاکثر و حدّاقل فاصلهٔ ماه از زمین حدود ۵۰ هزار کیلومتر است، چون این اختلاف [نسبت به محیط بیضی حرکتی ماه به دور زمین] چندان زیاد نیست، گاهی اوقات، مدار حرکت آن را دایره‌ای با شعاع متوسط حدود ۳۸٤٤۰۰ کیلومتر در نظر می‌گیرند. اما در سیر حرکتی بیضی شکل ماه به دور زمین بیشترین فاصله از کره زمین که «اوج ماه» نامیده می‌شود، حداکثر

---

۱. همان.

۲. ماه نو؛ مبانی علمی رؤیت هلال، ص۳٦.

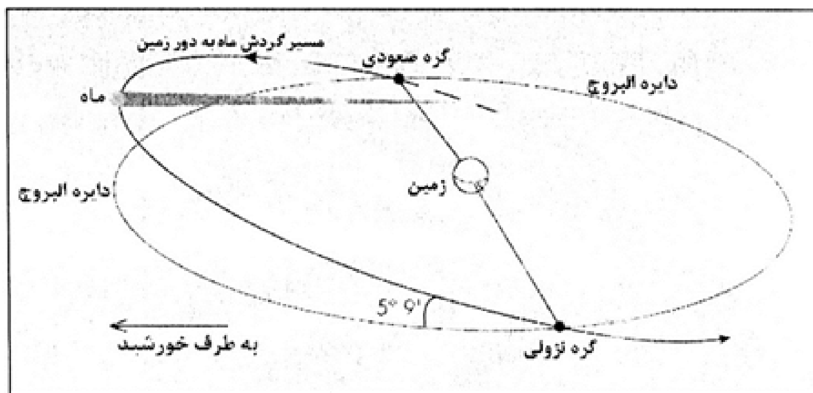
۳. همان، ص۳۷.

۴۰۷ هزار کیلومتر و کمترین فاصله از کرهٔ زمین که «حضیض ماه» نامیده می‌شود حدّاقل ۳۵٦ هزار کیلومتر است.

این تغییر فاصله باعث می‌شود «قطر ظاهری ماه» که اندازهٔ زاویه‌ای ماه در آسمان است، یعنی «همان زاویه‌ای که بین دو خط رسیده از دو سر ماه در چشم بیننده ایجاد می‌شود» بین ۲۹/۳۸ و ۳۳/۵۳ دقیقهٔ قوسی تغییر کند. واضح است که هر چه ماه به «حضیض» مداریش نزدیکتر باشد، قطر زاویه‌ای آن بیشتر است و هر چه دورتر باشد کوچکتر دیده خواهد شد.

همان طورکه اشاره شد مدار ماه به دور زمین بیضوی است. اما مدار ماه دقیقاً در صفحهٔ دایرة البروج (صفحه گردش زمین به دور خورشید) قرار ندارد و با آن زاویهٔ ۵ درجه و ۹ دقیقهٔ قوسی می‌سازد.

این تمایل مداری باعث می‌شود که ماه در نیمی از مدت گردش خود به دور زمین بالای «دایرة البروج» و در نیم دیگر در پائین آن باشد. این مدار در دو نقطه صفحهٔ «دایرة البروج» را قطع می‌کند که اصطلاحاً به آنها «گره‌های مداری» می‌گویند. به گره‌ای که ماه در حال عبور از پائین صفحهٔ «دایرة البروج» به بالای آن است «گرهٔ صعودی» و به گره دیگر که ماه در هنگام عبور از بالای صفحه «دایرة البروج» به پایین، آن را قطع می‌کند، «گره نزولی» می‌گویند.[1] بنابراین حدّاکثر فاصلهٔ عمودی ماه از «دایرة البروج» (عرض دایرة البروجی) ۵ درجه و ۹ دقیقهٔ قوسی بالای دایرة البروج و همین مقدار، پایین دایرة البروج است.



شکل ۱-۳: گره های مداری ماه به طرف خورشید

در حرکت ماه به دور زمین، هنگامی که ماه در «حضیض» است، سرعت گردشش بیشتر و وقتی در «اوج» است سرعت گردش آن کمتر است. زیرا در «حضیض»، ماه به زمین نزدیکتر و

۱. ماه نو، مبانی علمی رؤیت هلال، ص۳۷.

در «اوج» از آن دورتر است و در یک مدار بیضی شکل هر چه جسمی که در حال گردش به دور جسم دیگری است، به آن نزدیکتر باشد، سرعتش بیشتر می‌شود.[1]

هلال‌های ماه

ماه در گردش خود به دور زمین در حالت‌های مختلفی نسبت به ناظر زمینی قرار می‌گیرد. ماه از خود نوری ندارد و نور خورشید را باز می‌تاباند و فقط نیمی از سطح آن روشن می‌شود، امّا چگونگی قرار گرفتن و موقعیّت ماه در مدارش باعث می‌شود ما آن را به حالت‌های مختلفی ببینیم. به این اشکال «أهلّهٔ ماه» گفته می‌شود.[2]

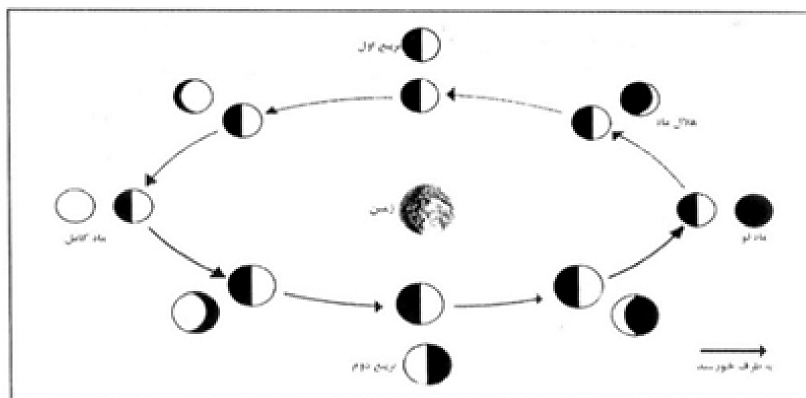
هنگامی که ماه در مناطقی بین خط واصل زمین و خورشید قرار دارد، سطح نورانی ماه دقیقاً در طرفی است که ما نمی‌توانیم آن را ببینم، در این حالت مقارنهٔ ماه و خورشید (ماه نو) رخ داده است. با گذشت زمان، به تدریج ماه در مدار خود جابجا می‌شود و از دید ناظر زمینی از خورشید فاصله می‌گیرد. در این حالت می‌توانیم بخش کوچکی از سطح روشن ماه که رو به ما قرار می‌گیرد را در افق غربی شاهد باشیم، به مرور زمان و در شب‌های بعد سطح بیشتری از نیمهٔ روشن ماه توسط ناظر زمینی قابل رؤیت است، به طوری که شب هفتم نیمی از سطح روشن ماه، دیده می‌شود، در این حالت که «تربیع اول» نامیده می‌شود، ماه یک چهارم مدار خود به دور زمین را پیموده است و پس از گذشت ۱۴ روز از لحظهٔ مقارنه، ماه نیمی از مسیر به دور زمین را طی کرده و درست در نقطهٔ مقابل خود نسبت به لحظهٔ مقارنه، قرار می‌گیرد که در این حالت تمام سطح روشن ماه دیده می‌شود که اصطلاحاً «بدر» یا «ماه کامل» به آن گفته می‌شود. پس از آن تمامی مراحل قبلی به طور معکوس تکرار می‌شود، یعنی پس از «بدر»، تربیع دوم و پس از آن هلال آخر ماه رخ خواهد داد که به خلاف «هلال اول ماه» که در افق غربی و هنگام غروب خورشید دیده می‌شد، «هلال آخر ماه» در افق شرقی پیش از طلوع خورشید ملاحظه می‌شود. و در نهایت حدود ۱ یا ۲ روز «ماه» دیده نمی‌شود و اصطلاحاً در «محاق» قرار می‌گیرد.[3]

لیبراسیون (رخگرد)

دورهٔ گردش ماه به دور زمین برابر دوره گردش ماه به دور خودش است که در نتیجه دائماً نیمی از ماه به سمت ناظر زمینی است و ما همیشه یک طرف ماه را می‌بینیم ولی این مقداری که رؤیت می‌شود ۵۰ درصد سطح ماه (نیمی از ماه نیست) بلکه حداکثر حدود ۵۹ درصد از سطح

۱. ماه نو، مبانی علمی رؤیت هلال، ص۳۹.
۲. همان.
۳. همان، ص۴۰ تا ۴۲.

آن در یک دورهٔ ماه قمری قابل رؤیت است و فقط حدود ٤١ درصد از آن تحت هیچ شرایطی از سطح زمین رؤیت نخواهد شد.[۱]



شکل ۱-۴ حرکت مداری ماه به دور زمین و تشکیل اهلّهٔ ماه

پدیده رخگرد خصوصاً در مورد هلال‌های بسیار باریک می‌تواند نقش مهمی در بررسی وضعیت رؤیت‌پذیری هلال ایفا کند.[۲]

شاید به نظر برسد که در هر ماه قمری باید یک خورشید گرفتگی داشته باشیم امّا چنین اتّفاقی رخ نمی‌دهد. چون مدار گردش ماه به دور زمین نسبت به مدار حرکت زمین به دور خورشید (دایرة البروج) مایل است و همین باعث می‌شود گاهی اوقات ماه بالا یا پائین دایرة البروج باشد و در نتیجه سایهٔ ماه از بالا یا پایین زمین عبور کند.

پس دو شرط برای رخ دادن خورشید گرفتگی نیاز است: اوّل این که ماه در راستای خوشید و زمین باشد و دوّم آن که ماه تقریباً بر روی صفحهٔ دایرة البروج (نزدیک گره‌های مداری خود باشد.[۳])

عوامل مؤثّر در رؤیت هلال

۱) جدایی زاویه‌ای

اگر در شب‌های مختلف به آسمان و ماه نگاه کنیم، می‌بینیم مکان ماه در آسمان جابجا می‌شود، اصطلاحاً گفته می‌شود «جدایی زاویه‌ای» ماه و خورشید تغییر کرده است. اگر دو خط فرضی از دو جسم مورد نظر (ماه و خورشید) به چشم راصد وصل کنیم، به زاویه‌ای که این دو خط با هم می‌سازند، «جدایی زاویه‌ای» گفته می‌شود که عددی بین صفر تا ۱۸۰ درجه است و

۱. همان، ص٤٢.

۲. همان، ص٤٥.

۳. همان، ص٤٨.

این مقدار در حالت «بدر» به ۱۸۰ درجه می‌رسد. در این حالت ماه و زمین و خورشید تقریباً روی یک خط قرار گرفته‌اند و زاویهٔ بین راستای «زمین–خورشید» با راستای «زمین–ماه» حدود ۱۸۰ درجه می‌باشد. لحظهٔ مقارنهٔ ماه و خورشید ماه کمترین جدایی زاویه ای را از خورشید دارد، پس لحظهٔ مقارنهٔ دو جسم آسمانی زمانی است که جدایی زاویه‌ای آنها به کمینه برسد.

۲) سنّ ماه

سنّ ماه در هر لحظه برابر با مدّت زمان گذشته از لحظهٔ مقارنهٔ ماه و خورشید است. به طور مثال اگر لحظهٔ مقارنه برای هلالی ساعت ۱۱:۴۲روز ۸ مهر باشد، بایستی اختلاف بین زمان غروب خورشید تا لحظهٔ مقارنه را بدست آوریم، پس اگر غروب خورشید در روز ۸ مهر ۱۷:۵۲باشد، می‌توان فهمید سنّ هلال در لحظهٔ غروب خورشید روز ۸ مهر برابر ٦ ساعت و ۱۰ دقیقه خواهد بود.[۱]

هلال اوّل ماه، در افق غربی هنگام غروب پدیدار می‌شود و به آن، «هلال شامگاهی» گفته می‌شود ولی هلال آخر ماه، در افق شرقی و قبل از طلوع خورشید رؤیت می‌شود و به آن «هلال صبحگاهی» می‌گویند. هلال صبحگاهی(آخر ماه) بایستی با مقارنهٔ همان ماه محاسبه شود، مثلاً ۲۷ روز و ۱۵ ساعت و ۲۹ دقیقه، امّا معمولاً با توجه به مقارنهٔ ماه بعد سنجیده می‌شود و با عدد منفی نمایش داده می‌شود که نشان می‌دهد این هلال قبل از مقارنه است و به اندازهٔ سن [منفی] هلال تا مقارنه، زمان باقی است[۲].

۳) طول کمان هلال

«طول کمان هلال» زاویه‌ای است که دو انتهای لبهٔ هلال با مرکز قرص ماه، ایجاد می‌کند. طول کمان هلال‌های باریک بسیار کمتر از ۱۸۰ درجه است، هرچه جدایی زاویه‌ای ماه و خورشید کمتر باشد، طول کمان کوتاهتر است و اگر این جدایی زاویه‌ای از حدّی کمتر باشد، طول کمان هلال تقریباً صفر درجه می‌شود و در نتیجه هلال قابل مشاهده‌ای وجود ندارد. «دانژون» اختر شناس فرانسوی به این نتیجه رسید که حداقل جدایی زاویه‌ای برای تشکیل شدن هلال ۷ درجه است.

امروزه این مقدار(۷ درجه) در بحث رؤیت هلال ماه، به حدّ «دانژون» معروف است.[۳]

در لبهٔ ماه، رشته کوه‌هایی وجود دارند که مانع رسیدن نور خورشید به دیگر مناطق سطح ماه

---

۱. همان، ص۵۵.

۲. همان، ص۵۷.

۳. همان، ص۵۷.

می‌شوند. پس کوه‌ها با ایجاد مانع بر سر مناطق روشن و همچنین ایجاد سایه، مانع از روشن شدن سطح ماه و رسیدن نورِ سطوح روشن به زمین می شوند. در نتیجه هلال برای مدتی تحت هیچ شرایطی رؤیت نمی‌شود؛ زیرا نوری از ماه به چشم راصد نمی‌رسد تا راصد بتواند آن را ببیند. البته نباید این تصور ایجاد شود که اگر جدایی زاویه‌ای هلالی از خورشید بیشتر از ۷ درجه باشد، آنگاه حتماً هلال رؤیت خواهد شد؛ زیرا رؤیت هلال به عوامل دیگری چون ارتفاع و ضخامت هلال ماه هم وابستگی دارد؛ اما با توجه به رصدهای موجود، می توان گفت: اگر جدایی زاویه‌ای از ۷ درجه (حد دانژون) کمتر باشد، عوامل دیگر نقشی در رؤیت پذیری هلال نخواهند داشت.

۴) مدت مکث

یکی از عوامل مؤثر در رؤیت هلال، روشنایی زمینۀ آسمان است که با کمّیتّی به نام «مدّت مکث ماه»، قابل تشخیص است. در هلال‌های شامگاهی (هلال اوّل ماه) پس از غروب خورشید تا مدّتی هلال ماه در آسمان غربی حضور دارد. اصطلاحاً به اختلاف زمان غروب خورشید و غروب ماه، «مدّت مکث» گفته می‌شود.[۱]

کرۀ زمین دارای جوّی است که از لایه‌های گازی مختلفی تشکیل شده است که موجب پراکندگی نور خورشید و روشنایی نسبتاً یکنواخت آسمان می‌شود. جوّ زمین باعث می‌شود تا مدّتی قبل از طلوع خورشید و تا مدّتی بعد از غروب خورشید همچنان آسمان روشن باشد. علاوه بر این، نور خورشید در اثر عبور از جوّ از مسیر خود منحرف می‌شود و به اصطلاح «شکست نور» رخ می‌دهد که سبب می‌شود، زمان غروب خورشید، خورشید بالاتر از موقعیّت واقعی خود به نظر برسد.[۲]

با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهیم: اگر شمعی در اتاق روشن باشد و در نزدیکی آن پروژکتور در اتاق روشن باشد، تشخیص نور شمع به آسانی امکان پذیر نیست؛ زیرا نور خیره کننده پروژکتور مانع از رؤیت نور ضعیف شمع است. اگر کم کم نور پروژکتور کمتر شود به حدّی می‌رسد که رؤیت نور شمع امکان پذیر می‌شود و رفته رفته که نور پروژکتور کمتر و کمتر می‌شود، نور شمع واضح‌تر و واضح‌تر دیده می‌شود.

معمولاً روشنایی شدید آسمان در طول روز باعث می‌شود هلال باریک ماه رؤیت نشود، امّا پس از غروب خورشید، رفته رفته آسمان تاریک می‌شود تا به حدّی برسد که نور هلال بر نور

۱. همان.

۲. همان، ص۵۹ و ۶۰

زمینهٔ آسمان فایق شود. در این لحظه است که می‌توان هلال را رؤیت کرد.[1]

معمولاً در لحظهٔ غروب خورشید آسمان غربی به رنگ زرد مایل به قرمز می‌گراید، رنگ هلال نیز زرد روشن است. یکی از سختی‌های رؤیت هلال، تشابه رنگ هلال با رنگ زمینهٔ آسمان است. امّا هرچه از زمان غروب خورشید می‌گذرد، از رنگ و نورانیت زمینهٔ آسمان کاسته می‌شود و به حدّی می‌رسد که تفکیک «نورانّیت هلال» و «زمینه آسمان» برای چشم ممکن می‌شود و اصطلاحاً «تضادّ رنگی» پیش می‌آید و چشم قادر است این دو رنگ را از هم تفکیک کند.[2] «مدّت مکث» نشان می‌دهد که هلال ماه پس از غروب خورشید چه مدّت بالای افق می‌ماند، یا به عبارت دیگر ماه چند دقیقه پس از غروب خورشید غروب می‌کند.[3]

از آنجا که هلال‌های ماه در نزدیکی خورشید قرار می‌گیرند، به سرعت، ماه غروب می‌کند. و حدّاکثر بین ۳۰ الی ۹۰ دقیقه «مدت مکث» آنهاست. هر چه مدّت مکث کم باشد، ماه سریعتر غروب می‌کند، در حالی که زمینهٔ آسمان هنوز روشن است و این امکان برای «راصد» پدید نمی‌آید که بتواند هلال را رؤیت نماید، زیرا تضادّ رنگی هنوز ایجاد نشده است و «رصد» هلال بسیار سخت می‌شود. امّا اگر «مدّت مکث ماه» زیاد باشد، «راصد» مدّت بیشتری پس از غروب خورشید فرصت دارد تا هلال را پیدا کند و در این فاصلهٔ زمانی؛ آسمان منطقه رو به تاریکی می‌گراید و شانس «راصد» برای رؤیت هلال افزایش می‌یابد.[4]

۵) ارتفاع هلال

ارتفاع هلال یکی از مشخّصه‌های تاثیرگذار در رؤیت هلال ماه است. «ارتفاع ماه از افق»، زاویهٔ بین افق و ماه یا زاویه بین خط واصل ماه و ناظر با دایرهٔ افق است. به این معنی که اگر یک خط فرضی از هلال و خطی دیگر از نقطهٔ تصویر هلال بر روی افق به چشمانمان وصل کنیم، زاویهٔ بین این دو خط [که توسط چشمانمان رؤیت می‌شود] ارتفاع هلال را مشخص می‌کند.

هرچه ارتفاع هلال کمتر باشد، نور رسیده از آن از لایه‌های ضخیم‌تری از جوّ عبور می‌کند و درخشندگی آن، بیشتر کاهش می‌یابد و همچنین در نزدیکی افق گرد و غبار بیشتری وجود دارد که می‌تواند موجب محو شدن هلال ماه نو بشود، چون نور هلال، توسط غبار بیشتری جذب می‌شود و رؤیت هلال سختتر می‌شود.[5]

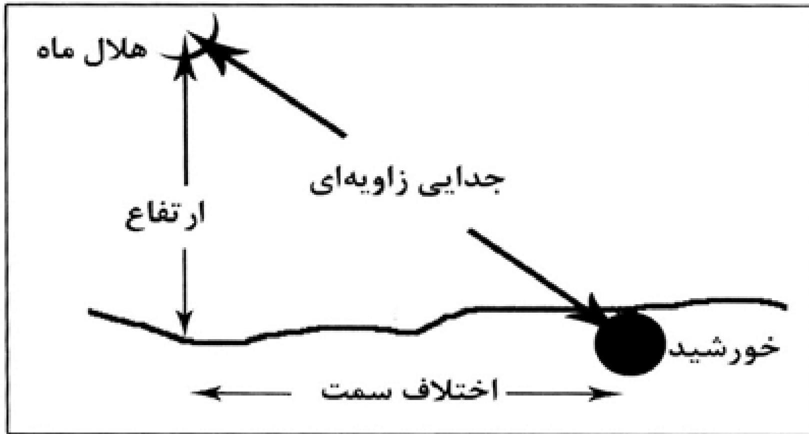
---

۱. همان، ص٦١.
۲. همان، ص٦٢.
۳. همان
٤. همان.
۵. همان، ص٦٣.

۶) سمت

جایی که به نظر می‌رسد آسمان و زمین به یکدیگر متصل شده‌اند، «افق» نامیده می‌شود، در یک دشت باز یا وسط دریا به راحتی می‌توان تصوّر درستی از دایرهٔ افق را داشت. نقطهٔ فرضی که درست بالای سر ناظر قرار دارد «سمت الرأس» نامیده می‌شود.

اگر از «سمت الرأس» ناظر کمان فرضی بکشیم که از جرم آسمانی (مثلاً ماه) عبور کند و بر صفحهٔ افق عمود شود، به آن «کمان دایرهٔ عمودی» جسم گفته می‌شود. سمت یک جسم (مثل ماه) عبارت است از فاصلهٔ زاویه‌ای بین نقطه شمالی سماوی و محلّ تلاقی دایرهٔ عمودی آن جسم با دایرهٔ افق که برحسب درجه اندازه گیری می‌شود. معمولاً سمت در جهت عقربه‌های ساعت یعنی از شمال به شرق [و از شرق به جنوب و از جنوب به شمال] اندازه گیری می‌شود بنابراین نقطهٔ شرق، ۹۰ درجه و جنوب ۱۸۰ و غرب ۲۷۰ درجه است.



شکل ۱–۵ سه مشخّصه طلایی رؤیت هلال

پس، ارتفاع مشخص می‌کند که جسم چقدر بالاتر از افق قرار دارد و سمت، جهت آن را نسبت به شمال مشخص می‌کند. بنابراین اگر گفته شود ارتفاع و سمت یک جرم آسمانی به ترتیب ۳۰ و ۱۴۵ درجه است. رصدگر متوجه می‌شود که آن جرم آسمانی، ۳۰ درجه بالاتر از افق جنوب شرقی منطقه قرار دارد.[1]

اختلاف سمت ماه و خورشید

اگر ارتفاع هلال، ثابت باشد، تأثیر اختلاف سمت (اختلاف سمت ماه و خورشید) را بر رؤیت پذیری هلال بررسی می‌کنیم؛ ابتدا فرض می‌کنیم اختلاف سمت صفر باشد، مثلاً هلال در بالای

۱. همان، ص۱۶ و ۱۷.

خورشید باشد، اگر با همان ارتفاع، ماه به سمت چپ یا راست حرکت کند، نورانیّت زمینهٔ آسمان در آن منطقه کمتر می‌شود و همین امر باعث افزایش تضادّ رنگی هلال و آسمان می‌گردد و رؤیت‌پذیری آسان‌تر می‌شود. پس اگر ارتفاع دو هلال در لحظهٔ غروب خورشید با هم برابر باشد، هلالی راحت رؤیت می‌شود که دارای اختلاف سمت بیشتری (از خورشید) باشد.[1]

۷) فاز ماه

اصطلاحاً به نسبت سطح روشن ماه به کلّ سطح ماه، «فاز ماه» گفته می‌شود، فاز ماه به صورت عددی بین ۰ تا ۱۰ یا به صورت درصدی (که حاصل‌ضرب فازعددی در ۱۰۰ می‌باشد) نمایش داده می‌شود.

معمولاً هلال‌های جوان ماه فازی کمتر از ۲٪ دارند، هرچه میزان فاز ماه بیشتر باشد، سطح روشن آن بیشتر و هلال، نورانی‌تر خواهد بود و شانس راصد، برای رؤیت هلال بیشتر خواهد شد.[2]

فاز ماه ارتباط مستقیمی با جدایی زاویه‌ای ماه از خورشید دارد؛ هرچه جدایی زاویه‌ای ماه و خورشید بیشتر باشد، «فاز ماه» بیشتر است.[3]

۸) اندازه‌گیری طول کمان هلال

«طول کمان» یکی از مهم‌ترین مشخّصه های هلال است که باید در هنگام رصد هلال، آن را ثبت کرد. معمولاً برای بیان طول کمان، از روش دایرهٔ ساعتی استفاده می‌کنند. در این روش قرص ماه را مانند یک مساحت فرض می‌کنند به طوری که درجات ساعت بر روی کمان منطبق شود، سپس موقعیت نقاط ابتدایی و انتهایی هلال را بر روی ساعت تخمین می‌زنند، مثلاً می‌گویند طول ساعتی کمان هلال بین ساعت ۱ و ٦ است. از آنجایی در صفحه ۱۲ ساعت ۳٦۰ درجه است. هر فاصله دو عدد°۳۰ (۳۰=۱۲÷ ۳٦۰) است و در مثال فوق زاویهٔ کمان این گونه محاسبه می‌شود؛ °۱۵۰=°۳۰×(۱ – ٦)، پس طول کمان در مثال بالا تقریباً °۱۵۰ است.[4]

۹) تأثیر فاصلهٔ ماه از زمین در رؤیت پذیری

از ویژگی‌های بسیار مؤثّر در رؤیت پذیری هلال،«فاصلهٔ ماه از زمین» است. به علّت بیضوی بودن مدار حرکتی ماه به دور زمین، فاصلهٔ آن از زمین تغییر می‌کند. هنگامی که ماه در حضیض

۱. همان، ص٦٤ و ٦٥.

۲. همان ص٦٦.

۳. همان، ص٦٧.

٤. همان.

مداری خود قرار دارد، سریع‌تر از حالتی که در اوج مداری خود قرار دارد در زمینهٔ آسمان جابجا می‌شود.

اگر دو هلال زمان مقارنهٔ یکسانی داشته باشند؛ ولی یکی از هلال‌ها در اوج و دیگری در حضیض مداری باشد. در این حالت به ازای یک سنّ مشخص هلال، جدایی زاویه‌ای آنها از خورشید متفاوت خواهد بود. زیرا هلالی که در حضیض بوده سریع‌تر جابجا شده و جدایی‌اش بیشتر گردیده است. علاوه بر این وقتی هلال ماه در حضیض مداری خود باشد به زمین نزدیک‌تر است و در مقایسه با هلال مشابه که در اوج قرار دارد، درخشان‌تر دیده می‌شود.[1]

در نتیجه اگر در هنگام رصد هلال، ماه در حضیض مداری خود باشد احتمال رؤیت هلال بالا می‌رود، زیرا هم در زمینهٔ آسمان با سرعت بیشتری حرکت می‌کند و هم درخشندگی آن نسبت به حالت اوج زیادتر خواهد بود. در ضمن با افزایش بیشتر جدایی زاویه‌ای، فاصلهٔ بین زمان غروب خورشید و ماه (مدّت مکث) افزایش می‌یابد، (که همین عامل هم در بهبود رؤیت هلال مؤثّر خواهد بود).[2]

تقویم هجری قمری

از زمان‌های بسیار دور بشر به دنبال روش‌هایی بود که به کمک آن بتواند گذشت زمان را اندازه گیری کند. اما نبود ابزارهای این کار موجب شد به این فکر بیفتد که از پدیده‌های طبیعی برای اندازه‌گیری زمان و تعیین تقویم استفاده کند. بشر فهمید می‌تواند از پدیده‌های تکرار شوندهٔ طبیعی برای اندازه گیری زمان بهره ببرد.

یکی از پدیده‌های تکرار شونده حرکت ماه به دور زمین است. بسیاری از اقوام از ماه و تشکیل هلال‌های مختلف آن برای تقویم استفاده می‌کرده‌اند. ویژگی‌هایی که سبب می‌شد از ماه به عنوان وسیله‌ای برای اندازه گیری زمان استفاده کنند، یکی این بود که شکل ظاهری آن به طور متناوب و در یک محدودهٔ زمانی مشخص تغییر می‌کند. دوم آن که استفاده از آن بسیار راحت و در دسترس است. سالی که مبنای آن گردش ماه به دور زمین است، تقویم هجری قمری را به وجود می‌آورد.

«مبدأ تقویم» از ارکان آن تقویم است که مبدأ تقویم هجری قمری اوّل محرم سالی است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مکه به مدینه هجرت کردند.[3]

---

۱. همان، ص۶۹و ۷۰.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. همان، ص۷۵.

تقویم هجری قمری هلالی

در این نوع تقویم که در کشورهای اسلامی به منظور تعیین اعیاد و مناسبت‌های مذهبی استفاده می‌شود، تاریخ اوّل هر ماه با رؤیت هلال ماه نو در شامگاه بیست ونهم یا سی ام ماه قبل تعیین می‌شود. در نتیجه تعداد شبانه روزهای هر ماه قمری برابر با مدّت زمان بین دو رؤیت متوالی هلال ماه نو است. این نوع روشِ آغاز ماه، پیش از اسلام به ویژه در بین اقوام سومری، بابلی و یهودی نیز رایج بوده است و سابقهٔ طولانی داشته است.[1]

اختلاف تقویم هجری قمری

مشکل اختلاف تقویم هجری قمری از سه مقوله نجومی، انسانی و فقهی قابل بررسی است.

در کشورهای مختلف اسلامی از ضوابط متفاوتی برای پیش بینی اوّل ماه قمری استفاده می‌شود، به عنوان مثال در عربستان، اگر مقارنهٔ ماه و خورشید پس از غروب خورشید اتفّاق بیفتد و در شهر مکه ماه پس از خورشید غروب کند، فردای آن روز را اوّل ماه قمری در نظر می‌گیرند. اما این ضابطه لزوماً به معنای رؤیت پذیر بودن هلال ماه نیست.[2]

از طرف دیگر مسأله رؤیت، یک امر انسانی است که با توجه به افراد و شرایط مختلف بسیار متغیّر است. عوامل دیگری مثل وضعیت جوّی منطقهٔ رصد، وضعیت افق منطقهٔ رصد، میزان رطوبت منطقه، آلودگی و غبار هوای منطقه، ارتفاع از سطح زمین، قدرت و توانایی چشم رصدکننده، می‌تواند بر رؤیت‌پذیری هلال تأثیرگذار باشد. علاوه بر اینها همواره احتمال بروز اشتباه وجود دارد و برخی از افراد دچار توهّم رؤیت می‌شوند.

اختلاف فتواها مؤثر در اثبات اول ماه

اختلاف فتوای مراجع تقلید و آراء آنها در اثبات اوّل ماه تأثیرگذار است، مثلاً برخی قائل هستند که رؤیت هلال در منطقه‌ای برای کلّ مناطق کافی است و برخی این چنین نیستند. عدّه‌ای بین رؤیت در مناطق شرقی با مناطق واقع شده در غرب آن، ملازمه قائلند و عدّه‌ای آن را نمی‌پذیرند.

نکات نجومی مؤثّر در مسأله

زمین، کروی است نه مسطّح؛ این مسأله اکنون از بدیهیّات شمرده می‌شود، لکن قبل از ۱۵۰ سال پیش حتّی در میان فقها افرادی مثل صاحب جواهر منکر آن بوده‌اند.

---

۱. همان، ص۷٦.

۲. همان، ص۷۷.

کروی بودن زمین و اختلاف مناطق زمین در ارتفاع، در رؤیت پذیری و عدم آن موثّر است.

رؤیت ماه در مناطق دیگر خصوصاً دور از منطقهٔ ما لزوماً، رؤیت در منطقهٔ ما را به دنبال ندارد و هر منطقه شرایط خاصّ خود را در رؤیت هلال دارد.

ماه در حالت مقارنه با خورشید، در محاق بوده و سمت نورانی آن کاملاً رو به خورشید است، بنابراین نوری از آن به ما نمی‌رسد و اگر در حالت مقارنه عرض دایرة البروجی مراکز آنها بر هم قرار داشت، کسوف یا خورشیدگرفتگی پیش می‌آمد.

خروج از حالت مقارنه، لزوماً مساوی با رؤیت نخواهد بود، حتی اگر به اندازهٔ ۷ درجه از خورشید فاصله گیرد (حد دانژون) چون عوامل دیگری نیز در رؤیت‌پذیری و عدم آن موثّر هستند، مثل ارتفاع و ضخامت هلال و شرایط جوّی منطقه.

مدار حرکت ماه بر مدار حرکت زمین به دور خورشید (دایرة البروج) منطبق نیست و ماه تا ۵ درجه بالای آن و تا ۵ درجه پایین آن حرکت می‌کند.

فاصلهٔ ماه از زمین در حرکت مداریش، جدایی زاویه‌ای ماه و خورشید (یعنی زاویه‌ای که این دو در چشم ما می‌سازند)، سنّ ماه (مدّت زمان گذشته از لحظهٔ مقارنهٔ ماه و خورشید)، طول کمان هلال، مدّت مکث هلال، ارتفاع هلال، اختلاف سمت ماه از خورشید، فاز ماه (نسبت سطح روشن ماه به کل سطح ماه) و... در رؤیت پذیری و عدم آن موثّر است.

برای رؤیت‌پذیری ماه، موانعی وجود دارد، مثل شدّت آلودگی هوا و غبار موجود در آن، غلظت جوّ، میزان رطوبت و بخار هوا، وجود موانعی چون ابرها و کوه‌ها.

نتیجه بحث نجومی(عوامل مؤثّر در رؤیت هلال)

با توجه به این مقدمات ومطالب گذشته روشن شد که عوامل مختلفی در رؤیت‌پذیری ماه دخالت دارد و خروج ماه از محاق وتحت الشعاع خورشید برای رؤیت‌پذیری کافی نیست و ملازمه‌ای بین این دو نمی‌باشد، علاوه بر آن که بسیاری از این عوامل، نسبی بوده و به محّل رؤیت وابسته است. پس نظریهٔ مرحوم آیة الله خویی و اتباع ایشان به هیچ وجه با واقعیت نجومی تطبیق ندارد.

منابع و مآخذ

۱. القرآن الکریم.

۲. اجوبة المسائل الطبریّه، محقق حلّی، (ضمن الرسائل التسع)، تحقیق: رضا استادی، ناشر: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اوّل، ۱٤۱۳ق.

۳. احقاق الحق، قاضی نورالله شوشتری، (الطبعة الحجريّة).
٤. احکام الصوم، علّامه محمد تقی مجلسی، بر اساس نسخه خطّی شماره ۸۶۰۹، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۵. اختلاف البلدان في رؤية الهلال، تقریر درس آیة الله سید محمد محقق داماد، مقرّر: عبدالله جوادی آملی، چاپ شده در کتاب رؤیت هلال، رضا مختاری و محمد رضا نعمتی، ج ۲، ص ۷٦۸.
٦. ارشاد الأذهان علّامه حلّی، تحقیق: شیخ فارس الحسّون، مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چپ اوّل، ۱٤۱۰ق.
۷. ازاحة الشبهه في حکم الافاق المتحدة والمختلفه، سید عبدالله شیرازی.
۸. استدراک علی الفصل الثالث من تشریح الافلاک، علّامه شعرانی.
۹. استفتائات، امام خمینی، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳٦٦ش.
۱۰. اسئلة حول رؤية الهلال مع اجوبتها، سید علی حسینی سیستانی، مکتبه سید علی حسینی سیستانی.
۱۱. اشارة السبق إلی معرفة الحق، علی بن حسن حلبی، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری، چاپ اوّل، اخراج مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. اشتراط اتحاد الافق في ثبوت الهلال، شیخ محمد السند.
۱۳. اشتراط وحدة الافق، شیخ جعفر سبحانی.
۱٤. اصباح الشیعة، محمدبن حسین کیذری.
۱۵. اعتبار اتحاد الافق في اثبات رؤية الهلال، شیخ حسن قدیری.
۱٦. اقبال الاعمال، سید علی بن طاووس، تعلیق شیخ حسین اعلمی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، چاپ اوّل ۱٤۱۷ق.
۱۷. الأمالي، شیخ صدوق (محمدبن علی بن الحسین بابویه قمی)، سید فضل الله طباطبایی یزدی، ۱۳۷۳ق، مکتبه طباطبائیه، مدرسه فیضیّه قم، چاپخانه حکمت، قم.
۱۸. انوار الفقاهة، شیخ حسن کاشف الغطاء.
۱۹. ایضاح الفوائد في شرح اشکالات القواعد، فخرالمحققین.
۲۰. ایضاح ترددات الشرائع، نجم الدین جعفر حلّی.

۲۱. بداية الهداية، شیخ حرّ عاملی.
۲۲. برهان الفقه (البرهان القاطع في شرح المختصر النافع) چاپ سنگی، بدون صفحه شماره.
۲۳. بصائر الدرجات، ابو جعفرمحمدبن الحسن الصفّار، تحقیق: میرزا محسن کوچه باغی، ۱۳۸۰ق.
۲٤. تحریر الاحکام الشریعة، علّامه حلّی.
۲۵. تحریر الوسیله، امام خمینی.
۲٦. التحفة الحسینیّه، وحید بهبهانی، ورقه ۱۵۰، بر اساس نسخه خطّی شماره ۸۹۵۰/٦ کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۲۷. تذکرة الأحباب، مولی احمد نراقی.
۲۸. تذکرة الفقهاء، علّامه حلّی، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، چاپ اوّل، محرّم۱٤۱۵، چاپخانه ستاره، قم.
۲۹. تکملة بغیة الطالب، شیخ حسن کاشف الغطاء، بر اساس نسخه خطّی شماره ۹٦۸٤، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۳۰. تلخیص المرام، علّامه حلّی، تحقیق: هادی قبیسی، مرکز ابحاث و دراسات اسلامی، قم احیاء تراث اسلامی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۲۱ق، ۱۳۷۹ش.
۳۱. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، فاضل مقداد، تحقیق: سید عبداللطیف کوه کمری، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، چاپخانه خیّام، قم، ۱٤۰٤ق.
۳۲. تهذیب الاحکام، ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خرسان، دارالکتب الاسلامیّه، چاپ چهارم،۱٤۰۷ق.
۳۳. توضیح المسائل ده مرجع.
۳٤. توضیح المسائل، حاج آقا حسین بروجردی، با حواشی آیات عظام: سید محسن حکیم، سیدهادی میلانی، سید احمد خوانساری، امام خمینی، سید ابوالقاسم خویی، سیّد محمّدرضا گلپایگانی.
۳۵. توضیح المسائل، سیّد ابوالقاسم خویی، چاپخانه مهر، قم، ۱٤۰۹ق.
۳٦. توضیح المسائل، سیّد محمّدرضا گلپایگانی، دارالقرآن الکریم، بدون تاریخ.
۳۷. توضیح المسائل، شیخ حسین وحید خراسانی، مدرسه باقر العلوم، چاپ نگارش، ۱٤۲۱ق.
۳۸. توضیح المسائل، شیخ میرزا جواد تبریزی، مؤسسه انتشارات هجرت، چاپ اول، ۱۳۸۰ش، چاپخانه شریعت.

۳۹. توضیح المسائل، ناصر مکارم شیرازی.
۴۰. ثبوت الهلال برؤیة الهلال في بلد آخر، سید محمود هاشمی شاهرودی.
۴۱. جامع احادیث الشیعه، تحت اشراف آیة الله العظمی بروجردی، شیخ اسماعیل معزّی ملایری، چاپخانه مهر، قم، ۱۴۱۷ق(۱۳۷۵ش).
۴۲. جامع الخلاف و الوفاق بین الامامیة و بین ائمة الحجاز و العراق، علی بن محمد بن محمد قمی سبزواری.
۴۳. جامع المقاصد في شرح القواعد، محقّق کرکی، مؤسسه آل البیت لإحیاء التّراث، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق، چاپخانه مهدیّه.
۴۴. جامع المدارک في شرح المختصر النافع، سید احمد خوانساری، تعلیق: علی اکبر غفاری، مکتبة صدوق، طهران، بازار، سرای اردیبهشت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق، چاپ اسماعیلیان، قم.
۴۵. الجامع للشرائع، یحیی بن سعید هزلی.
۴۶. جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام، شیخ محمد حسن نجفی، تحقیق شیخ عباس قوچانی، تصحیح: شیخ محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیّه، چاپ هفتم، ۱۳۹۲ق.
۴۷. حاشیة الارشاد، فاضل نیلی، بر اساس نسخه خطّی شماره ۲۴۷۴، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۴۸. حاشیة الروضة البهّیة، آقا جمال خوانساری.
۴۹. حاشیه ارشاد الأذهان شهید ثانی، (ضمن کتاب غایة المراد و حاشیة الارشاد)، مرکز ابحاث و دراسات اسلامی، قم، رضا مختاری، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.
۵۰. حاشیة شرائع الاذهان، محقّق کرکی، (ضمن حیاة المحقق الکرکی و آثاره).
۵۱. حاشیه شرائع الاسلام، شهید ثانی.
۵۲. حاشیه شرائع الاسلام، محقّق کرکی، (ضمن حیاة المحقق الکرکی و آثاره).
۵۳. الحدیقة الهلالیّه، شیخ بهایی (مجله تراثنا، العدد۲، السنة الثالثة ۱۴۰۸ق)
۵۴. الحدائق الناظرة في أحکام العترة الطاهرة، شیخ یوسف بحرانی، تحقیق محمد تقی ایروانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۵. الخصال، شیخ صدوق (محمدبن علی بن الحسین بابویه قمی).
۵۶. خلاصة الاقوال، علّامه حلّی، ابو منصور الحسن بن یوسف بن المطهّر الاسدی، تحقیق: شیخ جواد قیومی، چاپ اول، مؤسسه نشر الفقاهه، مؤسسه نشر اسلامی،۱۴۱۷ق.
۵۷. ذخیرة العباد لیوم المعاد، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، (با حواشی آیة الله بهجت

به نام جامع المسائل چاپ شده است).
۵۸. الدّر المنثور، شیخ علی عاملی.
۵۹. الدروس الشرعیّه، محمدبن مکی العاملی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اوّل، ۱٤۱۲ق.
۶۰. ذخیرة الصالحین في شرح تبصرة المتعلّمین، شیخ محمد رضا طبسی، بر اساس نسخة خطّی اصل کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
٦١. ذخیرة العباد لیوم المعاد، آخوند خراسانی، با حواشی آیة الله سید ابوالحسن اصفهانی.
٦٢. ذخیرة العباد لیوم المعاد، سید عبدالهادی حسینی شیرازی.
٦٣. ذخیرة العباد لیوم المعاد، شیخ عبدالنبّی نجفي عراقی.
٦٤. ذخیرة العباد لیوم المعاد، میرزا محمد تقی شیرازی.
٦٥. ذخیرة العباد لیوم المعاد، میرزا محمد حسین نائینی.
٦٦. ذخیرة العباد، آقای جمال الدین موسوی گلپایگانی.
٦٧. ذخیرة المعاد في تکالیف العباد، شیخ زین الدین مازندرانی (با حواشی فرزند مولّف).
٦٨. ذخیرة المعاد في شرح الارشاد، محقق سبزواری.
٦٩. رجال الطوسی، شیخ ابوجعفر محمدبن الحسن طوسی، تحقیق شیخ جواد قیومی، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ١٤٣٠ق.
٧٠. رجال الکشّی (اختیار معرفة الرجال، مهذب معرفة الناقلین) ابوعمرو محمدبن عمربن عبدالعزیز کشّی، انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٤٨ش.
٧١. رجال النّجاشی(فهرست اسماء مصنّفي الشیعه)، ابوالعباس احمدبن علی بن احمد النجاشی الکوفی، انتشارات جامعۀ مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤٠٧ق.
٧٢. رجال النّجاشی(فهرست اسماء مصنّفي الشیعه)، ابوالعباس احمدبن علی بن احمد النجاشی الکوفی، تحقیق: الحجة سیّد موسی شبیری زنجانی، مؤسسۀ نشر اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چاپ هشتم،١٤٢٧ق.
٧٣. رسالة الاجتهاد و الاخبار، وحید بهبهانی (ضمن الرسائل الاصولیة).
٧٤. الرسالة العلمیة، میرزا حبیب الله رشتی، بر اساس نسخه خطّی شماره ٩٦٣٤ کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
٧٥. رسالة حول مسأله رؤیة الهلال، حسینی طهرانی.
٧٦. رساله توضیح المسائل، سید علی حسینی سیستانی، انتشارات هاتف، مشهد، مهشید،

چاپ ۱۲، ۱۳۸۳ش.

۷۷. رساله توضیح المسائل، سید موسی شبیری زنجانی، انتشارات سلسبیل، چاپ ۱۹، چاپخانه ظهور، زمستان ۱۳۸۹ش.

۷۸. رساله توضیح المسائل، شیخ محمد تقی بهجت، دفتر معظم له، انتشارات شفق، ۱۳۷۸ش.

۷۹. رساله توضیح المسائل، شیخ محمد علی اراکی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم ۱۳۷۱ش.

۸۰. رساله عملیّة، میرزا محمد تقی شیرازی.

۸۱. رسائل و مسائل، مولی احمد نراقی.

۸۲. رؤیت هلال، رضامختاری، محمدرضا نعمتی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مرکز احیاء آثار اسلامی، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم).

۸۳. الزّهرات الزویّه في الروضة البهیّة، شیخ علی عاملی بر اساس نسخهٔ خطی شمارهٔ ٤٣٢٠، کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی.

۸٤. سبل الرشاد: شرح نجاة العباد، سید ابوتراب خوانساری.

۸۵. سداد العباد و رشاد العبّاد، شیخ حسین آل عصفور بحرانی.

۸٦. السّرائر، ابن ادرس حلّی، مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ چهارم، ١٤١٧ق.

۸۷. شرائع الاسلام، محقّق حلّی، تحقیق و اخراج و تعلیق: عبدالحسین محمّد علی، چاپ اوّل ۱۳۸۹ق، مطبعة الآداب، نجف اشرف.

۸۸. شرح الارشاد، عبدالرحمن بن محمد عتائقی، بر اساس نسخه خطّی شماره ۸٦۰۹، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.

۸۹. شرح المفاتیح، محمد هادی بن مرتضی کاشانی، بر اساس نسخه خطّی شماره ٥٥٠٤، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.

۹۰. شرح تبصرة المتعلّمین، آقا ضیاء الدین عراقی.

۹۱. صراط النجاة، سید ابوالقاسم خویی.

۹۲. الصوم، میرزا محمد حسن هزار جریبی، بر اساس نسخه خطّی شماره۵۹۱۷، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.

۹۳. العروة الوثقی فیما تعمّ به البلوی، سید محمد کاظم یزدی، تعلیق: سید ابو القاسم خویی،

مدینة العلم، چاپخانه مهر، قم ١٤١٤ق.

٩٤. العروة الوثقی، سید محمد کاظم یزدی (مع تعلیقات اربعة من العلماء العظام؛ الامام الخمینی، الشیخ الاراکی، السید الخویی، السید الگلپایگانی)، مؤسسه اسماعیلیان، قم،١٤١٢ق.

٩٥. غایة المرام في شرح شرائع الاسلام، شیخ مفلح صیمری، تحقیق: شیخ جعفر کوثرانی عاملی، چاپ اوّل، دارالهادی، بیروت، لبنان،١٤٢٠ق.

٩٦. غنائم الایام، میرزای قمی.

٩٧. غنیة النزوع، ابن زهره، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری(به اشراف آیة الله جعفر سبحانی)، مؤسسه امام صادقعلیه السلام، چاپخانه اعتماد، قم، چاپ اول،١٤١٧ق.

٩٨. الفتاوی الواضحة، شهید سید محمد باقر صدر.

٩٩. الفتاوی، میرزا محمد حسین نائینی.

١٠٠. الفردوس الاعلی، شیخ محمد حسین کاشف الغطاء.

١٠١. الفروع من الکافی، ثقة الاسلام ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی، تحقیق: علی اکبر غفاری، حیدری، دارالکتب الاسلامیه.

١٠٢. الفقه علی المذاهب الخمسة، شیخ محمد جواد مغنیّه.

١٠٣. الفهرست، شیخ ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسی، تحقیق: شیخ جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهه، چاپخانه نشر اسلامی،چاپ اول،١٤١٧ق.

١٠٤. الفوائد الطوسیة، شیخ حرّ عاملی.

١٠٥. قرة العین الناظرة في شرح التبصرة، مولی محمد اسماعیل فدایی اراکی، بر اساس نسخهٔ خطّی شماره ٤١٦٣، کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی.

١٠٦. قواعد الأحکام، علّامه حلّی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم،١٤١٣ق.

١٠٧. الکافي في الفقه، ابوالصّلاح حلبی، تحقیق: رضا استادی، الهیئة التأسیسیّة لمکتبة الإمام امیر المؤمنین علیعلیه السلام، ١٤٠٣ق، اصفهان.

١٠٨. کامل الزیارات، ابن قولویه.

١٠٩. کتاب الصوم، شیخ مرتضی انصاری.

١١٠. کشف الرموز في شرح المختصر النافع، فاضل آبی.

١١١. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطاء، تحقیق: مکتب الاعلام الاسلامی فرع خراسان (عباس تبریزیون، محمدرضا ذاکری و عبدالحلیم حلّی)، بوستان کتاب، قم، چاپخانه مکتب اعلام

اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ق.

۱۱۲. کشف اللّثام عن قواعد الاحکام، فاضل هندی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ق.

۱۱۳. کفایة الاحکام (کفایة الفقه)، محقّق سبزواری، تحقیق شیخ مرتضی واعظی اراکی، مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ق.

۱۱۴. کفایة الانام، مرتضی بن داعی رازی، بر اساس نسخه خطی شماره ۷۱۸۱، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.

۱۱۵. کفایة الراشدین في الردّ علی جماعة من المبتدعین، بر اساس نسخه خطّی شماره ۳۴۳۲، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی. (ردّ کتاب هدایة الطالبین حاج کریم خان کرمانی، رئیس شیخیّه در زمان خود).

۱۱۶. کفایة رؤیة الهلال في البلاد البعیده، مدنی کاشانی.

۱۱۷. کلمة التقوی، شیخ محمد امین زین الدین.

۱۱۸. کمال الدین، محمدبن علی بن بابویه قمی.

۱۱۹. کنز القوائد في حلّ مشکلات القواعد، سیدعمید الدین.

۱۲۰. اللمعة الجلیّة (ضمن الرسائل العشر)، ابن فهد حلّی.

۱۲۱. ماه نزدیکترین همسایه زمین، سید ناصرهاشمی، انتشارات تخت جمشید، چاپ اوّل،۱۳۸۱ش.

۱۲۲. ماه نو: مبانی علمی رؤیت هلال، امیرحسن زاده، محمد احمدی و یوسف شعبانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی،آستان قدس رضوی، چاپ یکم، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، س ۱۳۸۷ش.

۱۲۳. ماوراء الفقه، سید محمد صدر.

۱۲۴. المبسوط، شیخ ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسی، تصحیح و تعلیق: سید محمد تقی کشفی، مکتبه مرتضویّه، حیدریّه، طهران۱۳۸۷ق.

۱۲۵. مجمع البحرین، فخرالدین طریحی.

۱۲۶. مجمع الفائدة و البرهان، محقّق اردبیلی، مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، تحقیق و تصحیح: حاج آقا مجتبی عراقی، شیخ علی پناه اشتهاردی، حاج آقا حسین یزدی، ۱۴۰۶ق.

۱۲۷. مجمع الفروع، حاج آقا حسین بروجردی.

۱۲۸. مجمع المسائل، میرزا محمد حسن شیرازی، با حواشی ٦ تن از فقهای بزرگ شیعه: سید اسماعیل صدر اصفهانی، حاج میرزا محمد حسین نجل حاج میرزا خلیل طهرانی، آخوند مولی محمد کاظم خراسانی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، حاج شیخ محمد تقی مدعوّ به آقای نجفی و حاج شیخ محمد علی ثقة الاسلام اصفهانی.
۱۲۹. المحرّر (ضمن الرسائل العشر)، ابن فهد حلّی.
۱۳۰. مدارک الاحکام في شرح شرائع الاسلام، سید محمد بن علی موسوی عاملی، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، مشهد، چاپ اوّل ۱٤۱۰ق.
۱۳۱. المراسم في الفقه الامامی، سلاّر دیلمی، تحقیق: دکتر محمود بستانی، منشورات حرمین، پاساژ قدس، قم، ۱٤۰٤ق.
۱۳۲. مسالک الأفهام، شهید ثانی، مؤسسه معارف اسلامیّه، چاپ سوم، ۱٤۲۵ق، چاپخانه عترت.
۱۳۳. مسائل ابن طیّ (ضمن سلسلة الینابیع الفقهیه ج۲۹)، ابن حلّی.
۱۳٤. المسائل الغرویّة، میرزا محمدبن محمد علی تبریزی، بر اساس نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۷۵۵٤، کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی. مؤلف شاگرد صاحب جواهر است.
۱۳۵. المسائل المنتخبة، سید ابوالقاسم خویی، مدینة العلم، قم، چاپ ۱٤۱۲ق، چاپخانه مهر، قم.
۱۳٦. مستمسک العروة الوثقی، سید محسن حکیم، مؤسسه دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۱۳۷. مستند الشیعه، مولی احمد نراقی، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، چاپ اوّل، ۱٤۱۷ق.
۱۳۸. مستند العروة الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، تقریر: شهید شیخ مرتضی بروجردی، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، چاپ سوم ۱٤۲۱ق.
۱۳۹. مسلک الراشدین في احکام الدین (في شرح ارشاد الأذهان)، سید محمّد صدر، بر اساس نسخهٔ خطّی ۲٤۳٦، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۱٤۰. مشارق الشموس في شرح الدروس، آقا حسین خوانساری، کتاب الصوم، چاپ سنگی.
۱٤۱. مصابیح الاحکام، علاّمه بحرالعلوم، بر اساس نسخه‌های خطّی متعدّد مصابیح.
۱٤۲. مصابیح الفقه، سیّد محمّد مجاهد، بر اساس نسخهٔ خطّی، شماره ۷۰۰۹، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۱٤۳. معالم الدین في فقه آل یس، شمس الدین محمد بن قطّان حلّی، بر اساس نسخه خطّی شماره ۳۹۹، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۱٤٤. معالم الدین في فقه آل یس، شمس الدین محمد بن قطّان حلّی، تحقیق: ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱٤۲٤ق.

۱۴۵. المعتبر في شرح المختصر، محقق حلّی.

۱۴۶. معراج الشريعة في شرح منهاج الهداية الی احکام الشريعة، محمد مهدی بنی ابراهيم کلباسی، بر اساس نسخهٔ خطّی ٦٧٤٨، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

۱۴۷. مفاتيح الشرائع، مفاتيح الصوم، فيض کاشانی.

۱۴۸. المفاتيح في شرح المفاتيح، محمّد بن صالح دماوندی، بر اساس نسخه خطّی شماره ۸۹۲۷، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

۱۴۹. المقتصر في شرح المختصر، ابن فهد حلّی.

۱۵۰. المقنع، شيخ صدوق (محمدبن علی بن الحسين بابويه قمی)، گروه تحقيق وابسته به مؤسسهٔ امام هادی عليه‌السلام، اعتماد، قم، ۱۴۱۵ق.

۱۵۱. المقنعة، شيخ مفيد، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۰ق.

۱۵۲. من لايحضره الفقيه، شيخ صدوق (محمدبن علی بن الحسين بابويه قمی)، تحقيق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، ۱۴۱٤ق، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۱۵۳. المناهج السويّة في شرح الروضة البهية، فاضل هندی، بر اساس نسخه عکس شماره ۱۲۷، مرکز احياء تراث اسلامی و شماره ۱۲۳۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی و شماره ۷۸۴۲ کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

۱۵۴. منتخب الصنائع في شرح مفاتيح الشرائع، شيخ علی بن قاسم مسکنانی، بر اساس نسخهٔ خطّی شماره ٤۳۲٤، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

۱۵۵. منتقد المنافع: شرح المختصر النافع، مولی حبيب الله شريف کاشانی، بر اساس نسخهٔ خطّی مؤلّف که در اختيار بازماندگان ايشان است.

۱۵۶. منتهی المطلب في تحقيق المذهب، علّامه حلّی، بنياد پژوهش‌های اسلامی، گروه فقه، ۱٤۲٤ق.

۱۵۷. منهاج الصالحين، سيد ابوالقاسم خويی، چاپ۲۸، ذوالحجة ۱٤۱۰ق، چاپخانه مهر، قم.

۱۵۸. منهاج الصالحين، سيد محسن حکيم.

۱۵۹. منهاج الصالحين، سيد محمد سعيد الطباطبايی الحکيم، دارالهلال، چاپ سوم، ۱٤۲۵ق.

۱۶۰. منهاج الصالحين، سيد محمود هاشمی شاهرودی.

۱۶۱. منهج الرشاد في شرح الارشاد، ميرزا احمد بن لطفعلی تبريزی، بر اساس نسخهٔ خطی شماره ٦٩٣٨، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

۱٦۲. منهج الرشاد، با حواشی آیة الله سید اسماعیل صدر.
۱٦۳. مهذّب الاحکام في بیان الحلال و الحرام، سید عبدالاعلی سبزواری. این کتاب شرح عروة است.
۱٦٤. المهذّب، ابن برّاج، مؤسسهٔ سیّد الشهداء به اشراف آیة الله سبحانی، ۱٤۰٦ق، مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم.
۱٦٥. نجاة العباد، امام خمینی، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، پاییز۱۳۷۸ش.
۱٦٦. نجاة المقلّدین، فاضل ایروانی، چاپ سنگی، بدون صفحه شماره.
۱٦۷. النجعة في شرح اللمعه، محمد تقی شوشتری.
۱٦۸. النخبة، محمّد ابراهیم کلباسی، بر اساس نسخه چاپی، با حواشی شیخ انصاری و میرزای شیرازی و سید محمد باقر درچه‌ای اصفهانی و نسخه خطّی شماره ٤٥۹ کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۱٦۹. نظم اللآلی، علامّه محمد باقر مجلسی.
۱۷۰. هدایة الابرار إلی طریق الائمة الأطهار، شیخ حسین بن شهاب الدین کرکی.
۱۷۱. هدایة العباد، سید محمد رضا گلپایگانی، دارالقرآن الکریم، چاپ اوّل،۱٤۱۳ق.
۱۷۲. الهدایه، شیخ صدوق (محمدبن علی بن الحسین بابویه قمی).
۱۷۳. الهلال، حجة الاسلام کمال زهر.
۱۷٤. هیئت و نجوم اسلامی، علی زمانی قمشه ای، انتشارات مؤسّسهٔ فرهنگی سماء، چاپ یاران، چاپ اوّل، ۱۳۸۱ش.
۱۷٥. الوافی، فیض کاشانی، مکتبة الامام امیر المؤمنین علی علیه السلام، فقیه ایمانی، اصفهان، تحقیق و تصحیح: ضیاء الدین حسینی، چاپ اوّل، ۱٤۰۹ق.
۱۷٦. وسیلة المعاد في شرح نجاة العباد، سید اسماعیل عقیلی نوری (از شاگردان میرزای شیرازی).
۱۷۷. وسیلة النجاة، سید محمد حجّت کوه کمره‌ای.
۱۷۸. وسیلة النجاة، سید ابوالحسن اصفهانی، (مع تعالیق الامام الخمینی)، مؤسسه نشر امام خمینی (ره)، چاپ اوّل، ۱٤۲۲، مؤسسهٔ عروج.
۱۷۹. الوسیلة إلی نیل الفضیلة، ابن حمزه، تحقیق: شیخ محمد الحسّون، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، چاپخانه خیام، قم، چاپ اوّل، ۱٤۰۸ق.

احمد حسنی

پژوهشگر سال پنجم درس خارج مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

بازار امیرالمؤمنین علی علیه السلام

(مطلوبیت بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت)

چکیده

امروزه بازارهای همگانی در دنیا مورد توجه قرار گرفته است و شاهد گسترش انواع بورس– که یکی از چهره‌های بازارهای همگانی است– در سراسر جهان هستیم. چهارده قرن پیش، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام با تشبیه بازار مسلمانان به مسجد، به همگانی بودن بازار مطلوب اسلامی اشاره فرموده، به تبیین قانون و قاعدۀ این بازار یعنی قانون سبقت پرداخته‌اند. علاوه بر این امیرالمؤمنین علی علیه السلام، در شرایط زمانی و مکانی خویش، نوع متکامل‌تری از بازار اسلامی را به نمایش گذاشته است.

در این گفتار، پس از بیان چند تعریف، روایات مربوط به بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت بیان شده، شکل بازارها در زمان حکومت الهی این دو پیشوای معصوم علیهما السلام و در زمان‌های بعد از ایشان مورد بررسی قرار گرفته و مطلوبیت این گونه از بازار از منظر دین اثبات گردیده است. سپس سایر ارزش‌های عالی‌ترین بازار اسلامی (بازار امیرالمؤمنین علیه السلام)، قواعد این بازار و افق‌های طراحی چنین بازاری بیان شده و تبیین فواید اقتصادی تحقق این بازار در شکل‌های متنوع آن، قسمت پایانی این گفتار را به خود اختصاص داده است.

تعریف «بازار مغازه‌ای»، «بازار همگانی»، «بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت» و «بازار امیرالمؤمنین علی علیه السلام»

بازار همگانی، بازاری است که هر صاحب متاعی می‌تواند بی‌واسطه، متاع خویش را در آن عرضه نماید و عرضه‌کنندگان، مالک مکان عرضه نیستند. در نقطهٔ مقابل، **بازار مغازه‌ای (یا فروشگاهی)** قرار دارد که هر یک از عرضه‌کنندگان آن، صاحب محل و مغازه‌ای برای خویش بوده و طبیعتاً عرضه‌کنندگان آن نیز محدود به صاحبان این مغازه‌ها می‌باشند.

به بازاری که علاوه بر همگانی بودن، قانون سبقتی که حضرات معصومین علیهم‌السلام برای بازار تبیین فرموده‌اند، مبنای عمل آن باشد، **«بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت»** می‌گوییم. (این قانون در ادامه توضیح داده می‌شود)

مکان بازار همگانی، ممکن است عمومی و دولتی بوده و یا این که شخص یا اشخاص خاصی، مالک آن باشند. در هر صورت، ممکن است از عرضه‌کنندگان این بازار، به جهت بهره‌مندی از فضای تجاری، وجوهی دریافت شود و یا این که بدون درخواست هر گونه اجرت، فضا، به طور مجانی در اختیار ایشان قرار گیرد.

ویژگی بازار در زمان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، علاوه بر همگانی بودن و اجرای قانون سبقت، عدم دریافت هر گونه اجرت توسط آن حضرت از عرضه کنندگان است. «تخصصی بودن بازارها»، «نظارت مستمر» و «موعظهٔ هر روزهٔ حضرت علیه‌السلام در بازار» از دیگر ویژگی‌های اساسی بازار زمان حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌باشد.[1]

به بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت، در صورت اجرای سیاست حکیمانهٔ آن حضرت در عدم اخذ اجرت از عرضه‌کنندگان بازار و دارا بودن سایر ویژگی‌های بازار آن حضرت، «بازار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام» نیز می‌گوییم.

نکته: ممکن است گونه‌ای از بازار همگانی فرض شود که برای عرضه‌کنندگان، محلی شبیه مغازه تدارک دیده شده باشد، اما باید توجه داشت که وجه همگانی بودن، این است که عرضه‌کنندگان بتوانند در طول روز، در این محل‌ها حضور داشته و در پایان روز نیز آنها را تخلیه نمایند. به تعبیر دیگر، در بازار همگانی هیچ‌کس، محل ثابت و مستقری برای خویش برای مدت بیش از یک روز ندارد، به خلاف بازار مغازه‌ای (یا فروشگاهی) که هر یک از عرضه‌کنندگان آن، دارای یک مغازه و فروشگاه ثابت و مستقر برای خویش می‌باشند تا کالاها و سایر لوازم خود

---

۱. این ویژگی‌ها، در بازار زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز قابل فرض است اما در هر حال، امکان ظهور و بروز این ویژگی‌ها و سپس انعکاس آنها در اخبار، در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام بیشتر فراهم بوده است.

را در آن نگهداری نماید.

روایات بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت

در تعدادی از روایات، به قانون سبقت در بازار مسلمین اشاره شده است. یکی از این روایات، موثقهٔ طلحة بن زید در کتاب کافی و تهذیب است. این روایت را امام صادق علیه‌السلام از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل می‌فرمایند:

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَیْدٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ الله** علیه‌السلام **قَالَ: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ** علیه‌السلام: **سُوقُ الْمُسْلِمِینَ کَمَسْجِدِهِمْ، فَمَنْ سَبَقَ إِلَی مَکَانٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ إِلَی اللَّیْلِ، قَالَ: وَ کَانَ لَا یَأْخُذُ عَلَی بُیُوتِ السُّوقِ کِرَاءً.**[1]

روایت موثقهٔ دیگری از امام صادق علیه‌السلام البته با نقل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، در دو جای کتاب بحار الانوار آمده است. مرحوم مجلسی قدس‌سره در یک جا، آن را از «أصلٌ من أصول أصحابنا» نقل می‌نمایند و در جای دیگر، مصدر آن را کتاب «الامامة و التبصرة» ذکر می‌کنند[2]:

أَصْلٌ مِنْ أُصُولِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّکُونِيِّ **عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ آبَائِهِ** علیهم‌السلام **قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله** صلی‌الله‌علیه‌وآله: **سُوقُ الْمُسْلِمِینَ کَمَسْجِدِهِمْ، فَمَنْ سَبَقَ إِلَی مَکَانٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ إِلَی اللَّیْلِ**.[3] [4]

در روایت معتبر دیگری، ابن ابی عمیر به نقل از برخی اصحاب، از امام صادق علیه‌السلام این

---

۱. الکافی (ط ـ الإسلامیة)، ج۲، ص۶۶۲؛ تهذیب الأحکام، ج۷، ص۹. این روایت در کتاب من لایحضره الفقیه نیز بدون ذیل آن «**و کان لایأخذ علی بیوت السوق کراء**» آمده است. (من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۱۹۹)

۲. بحارالأنوار (ط ـ بیروت)،ج۱۰۱، ص۲۵۶.

۳. بحارالأنوار (ط ـ بیروت)، ج۸۰، ص۳۸۲.

٤. با مراجعه به کتاب الامامة و التبصرة از مرحوم علی بن حسین بن بابویه، این روایت را نمی‌یابیم. آیت الله شبیری حفظه‌الله در این زمینه می‌فرمایند: از مرحوم آقای حاج‌سید محمد علی روضاتی از علماء اصفهان حدود سی سال قبل مطلبی شنیدم که ایشان می‌فرمود: کتاب الامامة و التبصرة به دست مرحوم مجلسی رسیده و در عین حال در بحار اشتباهی هم رخ داده است، نسخهٔ مرحوم مجلسی از این کتاب را آقای روضاتی از فخرالدین نصیری خریده و با مشاهدهٔ نسخه، مسأله حل شده است. در آغاز این نسخه الامامة و التبصرة واقع بوده که این البته ناقص‌بوده، اوراقی هم از جامع الاحادیث جعفر بن احمد قمی ایلاقی رازی ضمیمه آن بوده است، در مقدمه بحار هم به نام الامامة و التبصرة تصریح کرده و هفت حدیث هم از این کتاب در بحار نقل شده است، ولی گاه شاگردان مرحوم مجلسی که روایات را به دست و رایشان جمع‌آوری کرده‌اند با سرعت روایات این کتاب را اخذ کرده، روایات جامع الاحادیث ایلاقی را هم به الامامة و التبصرة نسبت داده‌اند، ولی گاهی دقت کرده‌اند: بعض اصول اصحابنا تعبیر کرده‌اند. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج۱، ص۱۳).

چنین نقل می‌کند[1]:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ: سُوقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ، يَعْنِي إِذَا سَبَقَ إِلَى السُّوقِ كَانَ لَهُ مِثْلُ الْمَسْجِدِ.**[2]

در روایتی دیگر از تهذیب که سند آن مورد بحث است، آمده است:

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ وَهْبٍ **عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيٍّ** علیه السلام **أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ أَجْراً.**[3]

روایت طلحة بن زید، روایت ابن‌ابی‌عمیر و روایت سکونی از جهت سندی معتبر هستند.

اما از جهت دلالی، این سئوال مطرح است که آیا این روایات، ناظر به بازارهایی هستند که در آن زمان، به شکل همگانی بوده و تبیین‌کنندگان معصوم شریعت علیهم السلام خواسته‌اند قانون آن را بیان کنند تا اختلاف و نزاعی صورت نگیرد و یا این که آن رهبران الهی در صدد بیان یک ارزش و مطلوبیت همیشگی برای بازار مسلمانان، یعنی همگانی بودن، برآمده و قانون آن را نیز بیان داشته‌اند؟

به عبارت دیگر، آیا تشبیه بازار مسلمانان به مسجد و بیان قانون سبقت (قانون مشترک بازار و مسجد)، مختص بازارهایی است که در آن زمان، همگانی بوده یا این که لزوم اعتنای به قانون سبقت در بازار همگانی، به عنوان بازار مطلوب اسلامی، همیشگی است؟ آیا تشبیه بازار مسلمانان به مسجد، قضیه‌ای خارجیه و مقدمهٔ بیان قانون سبقت است (و بدین ترتیب کلّیت ندارد) و یا این که به عنوان یک قضیهٔ حقیقیه و دارای اصالت بوده و حقیقتاً بازار مسلمانان همواره باید مانند مسجد، همگانی باشد؟

برای فهم صحیح از این روایات و دریافت چگونگی مطلوبیت بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت، لازم است شکل بازار را در دو زمان بررسی کنیم: یکی زمان حکومت الهی پیشوایان معصوم علیهم السلام و دیگری، زمان‌های پس از حکومت ایشان و مشخصاً زمان امام صادق علیه السلام. همان‌طور که مشاهده گردید، از آنجا که این روایات را حضرت امام صادق علیه السلام بیان فرموده‌اند، توجه به چگونگی بازار در زمان ایشان به طور خاص، دارای اهمیت ویژه‌ای است.

۱. ابن ابی عمیر، از جملهٔ کسانی است که شیخ طوسی دربارهٔ آنها گفته است: «لایروون و لایرسلون إلا عمّن یوثق به» (العدة، ج۱، ص۱۵٤)

۲. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۵، ص۱۵۵.

۳. تهذیب الأحکام، ج٦، ص۳۸۳.

شکل بازارها در زمان حکومت الهی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام

دوران ارزشمند حکومت الهی رهبران معصوم شریعت علیهم‌السلام، دورانی کوتاه بود: حکومت رسول خدا صلوات‌علیه‌وآله در مدینه، حکومت حدوداً پنج سالهٔ حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کوفه و ایام مختصر حکومت حضرت امام حسن مجتبی علیه‌السلام. لکن شناخت این دوران کوتاه، برای فهم آداب حکومت‌داری در وجوه مختلف آن از منظر اسلام، لازم است.

دربارهٔ شکل بازار در زمان حکومت رسول خدا صلوات‌علیه‌وآله در مدینه، سکونی از امام صادق علیه‌السلام نقل می کند که رسول خدا صلوات‌علیه‌وآله فرمودند: «بازار مسلمانان همانند مسجدشان است...».

نقل این جمله از رسول خدا صلوات‌علیه‌وآله، نشان دهندهٔ وجود بازار همگانی در زمان حکومت ایشان در مدینه است که نیاز به قانون اجتماعی در آن به وجود آمده است. در این مجال، شکل بازار در زمان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. بازار زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام از این جهت به طور خاص نیاز به بررسی دارد که در روایت طلحة بن زید، علاوه بر تشبیه بازار به مسجد و بیان قانون سبقت، به رفتار حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نسبت با این بازار نیز اشاره شده، به گونه‌ای که همگانی بودن تمام بازارها در زمان ایشان فهمیده می‌شود.

همگانی بودن بازار در زمان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام

آن چه از روایت طلحة بن زید به دست می‌آید این است که بازارها در زمان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، به سبک همگانی بوده و امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای ایجاد نظم و انضباط و گردش صحیح فعالیت‌ها به نحو عادلانه، قانون این بازارها را بیان فرموده‌اند. ایشان هم چنین، از محل‌های فروش در این بازار نیز اجرتی دریافت نمی‌کرده‌اند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه‌السلام **قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** علیه‌السلام: **سُوقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ، فَمَنْ سَبَقَ إِلَى مَكَانٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ إِلَى اللَّيْلِ، قَالَ: وَ كَانَ لَا يَأْخُذُ عَلَى بُيُوتِ السُّوقِ كِرَاءً.**[1]

آن چه از این روایت به طور خاص استفاده می‌شود این است که امام علیه‌السلام در عین اینکه می‌توانستند کرایه بگیرند و کرایه گرفتن برای ایشان مشروع بوده است چنین اقدامی ننموده‌اند؛ چرا که جملهٔ «**و کان لایأخذ علی بیوت السوق کراءً**» در صورتی معنا دارد که حضرت بتوانند کرایه بگیرند و الّا این تعبیر برای کسی که نمی‌تواند کرایه بگیرد وجیه نیست؛ زیرا تعبیر کرایه در جایی

---

۱. الكافي (ط - الإسلامية)، ج۲، ص۶۶۲؛ تهذيب الأحكام، ج۷، ص۹. این روایت در کتاب من لایحضره الفقیه نیز بدون ذیل آن «**و کان لایأخذ علی بیوت السوق کراء**» آمده است. (من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۱۹۹)

به کار می‌رود که مالکیت و یا اختیار مال، در دست کرایه دهنده باشد.[1]

توضیح «بیوت السوق»: با توجه به این که صدر روایت، همگانی بودن بازار مسلمین را با بیانی رسا افاده می‌کند، منظور از بیوت السوق در بازار را باید مکان‌های تفکیک شده‌ای دانست که به عنوان محل فروش در این بازار در نظر گرفته شده و هر یک از دیگری مستقل و مجزّا بوده اند، مکان‌هایی که ممکن است به صورت اتاق، سایه‌بان، چادر و... بوده و در اختیار عرضه‌کنندگان بازار قرار می‌گرفته است.[2]

دو گزارش زیر، با فرض صحّت، مبیّن همگانی بودن بازار در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. این دو گزارش را بیهقی در کتاب سنن‌الکبری، در کنار هم آورده است:

(أخبرنا) أبوبکر أحمد بن محمد بن الحارث الاصفهانی، أنبأ أبو محمد بن حیان، [حدَّ]ثنا عبد الله بن بنداربن ابراهیم الضیبی، [حدَّ]ثنا أبو عبد الله محمد بن المغیرة، [حدَّ]ثنا النعمان بن عبد السلام عن عبد الله بن المبارک، حدثنی یحیی بن أبی الهیثم، حدثنی الأصبغ بن نباتة المجاشعی: أنّ علیّا رضی‌الله‌عنه خرج إلی السوق، فإذن دکّاکین قد بنیت بالسوق، فأمر بها فخربت فسوّیت، قال: ومرّ بدور بنی البکاء فقال: هذه من سوق المسلمین، قال: فأمرهم أن یتحوّلوا وهدمها، قال: وقال علیٌ: من سبق إلی مکان في السوق، فهو أحقّ به، قال: فلقد رأینا یبایع الرجل الیوم ههنا وغدا من ناحیة أخری.

آن چه در این گزارش دربارۀ ساختن «دکان» مورد اشکال بوده و باعث ویرانی آنها گردیده، اختصاصی کردن و یا تملک مکان یا اماکنی در بازار مسلمین توسط شخص یا اشخاصی برای خودشان بوده است. دربارۀ چیستی و چگونگی «دکان»، توضیحاتی خواهد آمد.

در گزارش دوم نیز، همگانی بودن بازار و قانون سبقت در آن، بیان گردیده است:

۱. جامع المقاصد، ج۷، ص۳۵: «الظاهر أنّ المراد بالسوق، المواضع التي یجلس به اللبیع و الشراء من المباح ومایجري مجراه من الأسواق الموقوفة أو المأذون فیها عامّاً». و مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج۱۹، ص۱٤۱: «قوله علیه‌السلام: **کراءً**، إمّا لکونها وقفاً، أو لفتحها عنوة».

۲. این روایت را نیز می‌توان تأیید کنندۀ همگانی بودن بازار در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام دانست:
حدّثنا محمّد قال: حدّثنا الحسن قال: حدّثنا إبراهیم قال: وأخبرني إبراهیم بن العبّاس قال: حدّثنا ابن المبارک البجليّ عن بکر بن عیسی قال: حدّثنا أبوحیّان یحیی بن سعید التّیميّ عن مجمّع عن أبي رجاء [یزید بن محجن] **أنّ علیّاً علیه السلام أخرج سیفا له إلی السّوق فقال: من یشتری منّي هذا؟ فلو کان معي ثمـن إزار ما بعته. قال أبورجاء فقلت له: یا أمیرالمؤمنین أنا أبیع کإزار او أنسئ کثمنه إلی عطائک، فبعته إزارا إلی عطائه، فلمّا قبض عطاءهأ عطانی حقّی.** (الغارات، ج۱، ص٦٤؛ بحارالأنوار (ط – بیروت)، ج٣٤، ص٣٤٩)
اینکه حضرت امیرالمؤمنین علیه‌آلاف‌التحیّة‌والثناء پس از ورود به بازار صدا می‌زنند که «چه کسی این شمشیر را از من می‌خرد؟»، می‌تواند تأییدکنندۀ این مطلب باشدکه فضای بازار به گونه‌ای بوده است که هر صاحب متاعی می‌توانسته درآن جا به عرضۀ متاع خویش اقدام کند و حضرت، مطابق هنجار بازار رفتار نموده‌اند.

(أخبرنا) أبو صالح بن أبی طاهر العنبري، أنبأ جدی یحیی بن منصور، [حدَّ]ثنا أبو بکر محمد بن النضر بن سلمة الجارود، [حدَّ]ثنا محمد بن الصباح بن سفیان الجرجرائی، أنبأ سفیان بن عیینة عن أبی یعفور، قال: کنّا في زمن المغیرة بن شعبة، من سبق إلی مکان في السوق فهو أحق به إلی اللیل.[1]

مغیرة بن شعبه پس از صلح حضرت امام حسن مجتبی علیه‌السلام، از طرف معاویه، حاکم کوفه می‌شود و حکومت وی تا نه سال نیز ادامه می‌یابد.[2] این گزارش، بر فرض صحت آن، بر استمرار همگانی بودن و اجرای قانون بازار مسلمانان که در زمان حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اجرا می‌شده است، در زمان مغیره در شهر کوفه - یعنی تا حدود یک دهه پس از شهادت امیرالمؤمنین علیه‌السلام - اشاره می‌کند.

به نظر می‌رسد ویژگی همگانی بودن، در تمام بازارهای کوفه وجود داشته و بازار در زمان ایشان، تماماً همگانی بوده است. فهم این نکته نیازمند بررسی گزارش‌های تاریخی است.

بررسی گزارش‌های تاریخی

نکتۀ اوّل: واژۀ «**حانوت**» به معنی مغازه، معمولاً بر مکانی اطلاق می‌شده که اشخاص کالاهای خود را درون آن قرار می‌دادند و به فروش آن اقدام نموده و در آخر وقت نیز در آن را می‌بستند تا اموال، درون آن محفوظ بماند. این واژه، به طور طبیعی، نباید در مورد محل‌های فروش در بازار همگانی در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کار رود؛ چون بنای بازار همگانی، بر عرضۀ کالاهایی است که هر روز توسط عرضه‌کنندگان، وارد این بازار می‌شود. طبق قانون نیز هر کس زودتر وارد شود، مکان مورد نظر خویش را برمی‌گزیند. این مکان اگرچه تا پایان روز، در اختیار او است لکن برای شب می‌بایست فکری برای اموال خویش بنماید.

گزارش‌هایی مربوط به زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام وجود دارد که در آنها، در کنار واژۀ «السوق»، واژۀ «الحانوت» یا «الحوانیت» نیز به چشم می‌خورد. پیش از پرداختن به این گزارش‌ها، باید توجه داشت که این گزارش‌ها تماماً در زمان‌های متأخرتر نگاشته شده و از سندی که بتواند در فرض وجود تعارض بین محتوای آنها و روایات مطرح شده، ایجاد تردید نماید، بهره‌مند نمی‌باشد. همان‌طور که بیان خواهد شد، تعارضی نیز بین این گزارش‌ها و روایت مطرح شده از جهت محتوا و دلالت وجود ندارد.

---

۱. السنن الکبری، ج۶، ص۱۵۱.

۲. أخبار الطوال/ترجمه، ص۲۶۵؛ امامت وسیاست/ترجمه، ص۱۸۹.

گزارش اوّل

عن مختار التمار، قال: كنت أبيت في مسجد الكوفة وأنزل الرحبة وآكل الخبز من البقّال و كان من أهل البصرة، فخرجت ذات يوم، فإذا رجل يـصوّت بي: ارفع إزارك فإنّه أنقى لثوبک وأتقى لربّک، فقلت: من هذا؟ فقيل: عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فخرجت أتبعه وهو متوجّه إلى سوق الإبل، فلمّا أتاها وقف وقال: يا معشر التجار، إيّاكم واليمين الفاجرة،فإنّها تنفق السلعة وتمحق البركة.

ثمّ مضى حتّى أتى إلى التمّارين، فإذا جارية تبكي على تمّار، فقال: ما لک؟ قالت: إنّي أمة أرسلني أهلي أبتاع لهم بدرهم تمراً، فلمّا أتيتهم به لم يرضوه، فرددته فأبى أن يقبله، فقال: يا هذا، خذ منها التمر وردّ عليها درهمها، فأبى، فقيل للتمّار: هذا عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقبل التمر وردّ الدرهم على الجارية وقال: ما عرفتک يا أمير المؤمنين، فاغفر لي، فقال عليه السلام: يا معشر التجار، اتّقوا الله وأحسنوا مبايعتكم، يغفر الله لنا ولكم.

ثمّ مضى وأقبلت السماء بالمطر، فدنا إلى حانوت، فاستأذن صاحبه فلم يأذن له صاحب الحـانوت ودفعه، فقال: يا قنبر، أخرجه إليّ فعلاه بالدرّة، ثمّ قال: ما ضرَبتُک لدفعک إيّاي، ولكنّي ضربتُک لئلّا تدفع مسلماً ضعيفاً فتكسر بعض أعضائه فيلزمک.

ثُمَّ مَضَى حَتَّى أَتَى سُوقَ الْكَرَابِيسِ، فَإِذَا هُوَ بِرَجُلٍ وَسِيمٍ، فَقَالَ: يَا هَذَا، عِنْدَکَ ثَوْبَانِ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمَ؟ فَوَثَبَ الرَّجُلُ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، عِنْدِي حَاجَتُکَ، فَلَمَّا عَرَفَهُ مَضَى عَنْهُ، فَوَقَفَ عَلَى غُلَامٍ، فَقَالَ: يَا غُلَامُ، عِنْدَکَ ثَوْبَانِ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمَ؟ قَالَ نَعَمْ، عِنْدِي، فَأَخَذَ ثَوْبَيْنِ أَحَدَهُمَا بِثَلَاثَةِ دَرَاهِمَ وَ الْآخَرَ بِدِرْهَمَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: يَا قَنْبَرُ، خُذِ الَّذِي بِثَلَاثَةٍ، فَقَالَ: أَنْتَ أَوْلَى بِه، تَصْعَدُ الْمِنْبَرَ وَ تَخْطُبُ النَّاسَ، قَالَ: وَ أَنْتَ شَابٌّ وَ لَکَ شِرَّةُ الشَّبَابِ وَ أَنَا أَسْتَحْيِي مِنْ رَبِّي أَنْ أَتَفَضَّلَ عَلَيْکَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلّی الله علیه و آله و سلّم يَقُولُ: أَلْبِسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ وَ أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَطْعَمُونَ. فَلَمَّا لَبِسَ الْقَمِيصَ، مَدَّ يَدَهُ فِي ذَلِکَ فَإِذَا هُوَ يَفْضُلُ عَنْ أَصَابِعِه، فَقَالَ: اقْطَعْ هَذَا الْفَضْلَ، فَقَطَعَهُ فَقَالَ الْغُلَامُ: هَلُمَّ أَكُفَّهُ، قَالَ: دَعْهُ كَمَا هُو، فَإِنَّ الْأَمْرَ أَسْرَعُ مِنْ ذَلِکَ.[1]

این گزارش درکتاب «الغارات» –که حدود ٤ قرن قبل از مکارم الاخلاق نگاشته شده است– نیز وجود دارد اما موضوع مربوط به ورود حضرت به مغازه «**ثم مضى و أقبلت السماء بالمطر، فدنا إلى حانوت... فيلزمک**» درآن نیست.[2]

بر فرض صحّت این گزارش با تمام جزئیات، از ظاهر عبارت برمی‌آید که مغازه‌ای که

١. مكارم الأخلاق، ص١٠٠.

٢. الغارات (ط – الحديثة)، ج١،ص١٠٥.

حضرت برای ورود به آن اجازه گرفته‌اند در خارج از بازار قرار داشته است نه داخل آن.[1] حداقل این که ثابت نیست این مغازه در داخل بازار قرار داشته است.

باید توجه داشت که ممکن است در خارج از این بازارها، در زمین‌های شخصی افراد در کوچه‌ها و یا میادین و یا در کنار این بازارها (که زمین آنها عمومی فرض گردید)، زمین‌های شخصی‌ای وجود داشته که در آن، توسط صاحبان آنها، اتاقی به عنوان مغازه احداث شده باشد.

نکتهٔ دیگری که از این گزارش و روایات متعدد دیگری که حضور حضرت امیر المؤمنین علیه‌السلام در بازار و توصیهٔ به بازارایان را گزارش می‌کند استفاده می‌شود، تخصصی بودن بازارها در زمان آن وجود مقدس است. در این باره، توضیحات کامل‌تری بیان خواهد شد.

گزارش دوم

و أمّا قوله: **(تخفّفوا تلحقوا)**... و ما أنسب بالمقام ما رواه المحدّث الجزائري عن سلمان الفارسي و هو أنّه لمّا بعث إلى المدائن ركب حماره وحده، فاتّصل بالمدائن خبر قدومه، فاستقبله أصناف النّاس على طبقاتهم، فلمّا رأوه قالوا: أيّها الشّيخ أين خلّفت أميرنا؟ قال: و من أميركم؟ قالوا: الأمير سلمان الفارسي صاحب رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، فقال لاأعرف الأمير و أنا سلمان و لست بأمير، فترجلوا له و قادوا إليه المراكب و الجنائب، فقال: إنّ حماري هذا خير لي و أوفق، فلمّا دخل البلد أرادوا أن ينزلوه دار الامارة، قال: ولست بأمير، فنزل على حانوت في السّوق و قال ادعوا إليّ صاحب الحانوت، فاستأجر منه و جلس هناک يقضي بين النّاس و كان معه وطاء يجلس عليه و مطهرة يتطهّر بها للصّلاة و عكازة يعتمد عليها في المشى، فاتّفق أنّ سيلا وقع في البلد فارتفع صياح النّاس بالويل و العويل يقولون: وا أهلاه و وا ولداه و وامالاه، فقام سلمان و وضع وطائه في عاتقه و أخذ مطهرته و عكازته بيده و ارتفع على صعيد و قال: هكذا ينجو المخفّفون يوم القيامة.[2]

اگر این گزارش با تمام جزئیات آن صحیح باشد، باید گفت در آن زمان، بازار مدائن، به شکل مغازه‌ای بوده است و نه همگانی. این امر البته منافاتی با بازار همگانی دوران امیرالمؤمنین علیه‌السلام ندارد؛ زیرا مدائن، مرکز حکومت‌های قبل بوده و بازار آن نیز طبیعتاً مبتنی بر سیاست‌های آن

---

۱. این مطلب با توجه به چهار فراز از این عبارت که جهت حرکت حضرت را نشان می‌دهند، قابل استفاده است: «**هو متوجه الی سوق الابل...، ثم مضی حتی اتی الی التمّارین...، ثم مضی و اقبلت السماء بالمطر فدنا الی حانوت، ثم مضی حتی اتی سوق الکرابیس.**»

۲. منهاج‌البراعة في شرح نهج‌البلاغة، ج۳، ص۳۰۵.

حکومت‌ها شکل گرفته است و حضرت سلمان هنگام ورود به این شهر با چنین بازاری مواجه شده‌اند.

گزارش سوم

أن عقيل بن أبي طالب سأل علياً فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي محتاج وإني فقير فأعطني، قال: اصبر حتى يخرج عطائي مع المسلمين فأعطيكم معهم، فألح عليه، فقال لرجل: خذ بيده فانطلق به إلى حوانيت أهل السوق، فقل دق هذه الأقفال وخذ ما في هذه الحوانيت، قال: يريد علي أن يتّخذني سارقا؟ فخرج إليه فقال: يا أمير المؤمنين، أردت أن تتّخذني سارقا؟ قال: أنت والله أردت أن تتّخذني سارقا أن آخذ أموال الناس فأعطيكها دونهم، قال: لآتينّ معاوية، قال: أنت وذاک، فأتى معاوية فسأله فأعطاه مئة ألف، ثم قال: اصعد المنبر، فاذكر ما أولاک عليّ من نفسه وما أوليتک من نفسي، قال: فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إني أخبركم أنّي أردت عليّا على دينه فاختار دينه، وإنّي أردت معاوية على دينه فاختارني على دينه، فقال معاوية: هذا الذي تزعم قريش أنه أحمق وأنهما أعقل منه.[1]

در این گزارش، از کلمهٔ حوانیت(جمع حانوت) برای محل‌های فروش استفاده شده و از محفوظ بودن اموال فروشندگان در آن سخن رفته است؛ زیرا حضرت برای تنبّه عقیل، شخصی را مأمور می‌کند تا او را به بازار برده و به او بگوید که برای رفع مشکل خود، قفل این مغازه‌ها را شکسته و به اندازهٔ مورد نیاز بردارد.

این گزارش، بازار زمان حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را در نقطهٔ مقابل بازار همگانی معرفی می‌کند، اما باید توجه داشت که گزارشی که ابن شهر آشوب از این واقعه آورده است، به عکس گزارش قبلی، کاملاً هم‌راستا با بازار همگانی است. به نظر می‌رسد گزارشی که ابن عساکر آن را نقل کرده، بر اساس ذهنیت از بازار و محل کسب و کار در زمان‌های متأخر نگاشته شده است؛ چرا که همان‌طور که توضیح داده خواهد شد پس از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و مشخصاً در زمان امام صادق علیه‌السلام، بازار به شکل مجموعه مغازه‌هایی درآمده بود که مغازه‌داران، مالک عین یا منفعت مغازهٔ خویش بودند. مغازه نیز دارای در و قفل و بست بوده و اجناس در آن نگهداری می‌شده است. گزارش ابن شهر آشوب در مناقب از این قرار است:

وَ قَدِمَ عَلَيْهِ عَقِيلٌ، فَقَالَ لِلْحَسَنِ: اكْسُ عَمَّکَ، فَكَسَاهُ قَمِيصاً مِنْ قَمِيصِهِ وَ رِدَاءً مِنْ أَرْدِيَتِهِ،

۱. تاریخ دمشق لابن عساکر وتاریخ الخلفاء، ج۱، ص۱۷۵، به نقل از تاریخ دمشق.

فَلَمَّا حَضَرَ الْعَشَاءُ فَإِذَا هُوَ خُبْزٌ وَ مِلْحٌ، فَقَالَ عَقِيلٌ: لَيْسَ مَا أَرَى، فَقَالَ: أَ وَ لَيْسَ هَذَا مِنْ نِعْمَةِ اللهِ، فَلَهُ الْحَمْدُ كَثِيراً؟ فَقَالَ: أَعْطِنِي مَا أَقْضِي بِهِ دَيْنِي وَ عَجِّلْ سَرَاحِي حَتَّى أَرْحَلَ عَنْكَ، قَالَ: فَكَمْ دَيْنُكَ يَا أَبَا يَزِيدَ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفِ دِرْهَمٍ، قَالَ: وَ اللهِ مَا هِيَ عِنْدِي وَ لَا أَمْلِكُهَا، وَ لَكِنِ اصْبِرْ حَتَّى يَخْرُجَ عَطَايَ فَأُوَاسِيَكَهُ، وَ لَوْ لَا أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْعِيَالِ مِنْ شَيْءٍ لَأَعْطَيْتُكَ كُلَّهُ، فَقَالَ عَقِيلٌ: بَيْتُ الْمَالِ فِي يَدِكَ وَ أَنْتَ تُسَوِّفُنِي إِلَى عَطَائِكَ، وَ كَمْ عَطَاؤُكَ، وَ مَا عَسَى يَكُونُ وَ لَوْ أَعْطَيْتَنِيهِ كُلَّهُ، فَقَالَ: مَا أَنَا وَ أَنْتَ فِيهِ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَ كَانَا يَتَكَلَّمَانِ فَوْقَ قَصْرِ الْإِمَارَةِ مُشْرِفِينَ عَلَى صَنَادِيقِ أَهْلِ السُّوقِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ عليه‌السلام: إِنْ أَبَيْتَ يَا أَبَا يَزِيدَ مَا أَقُولُ فَانْزِلْ إِلَى بَعْضِ هَذِهِ الصَّنَادِيقِ، فَاكْسِرْ أَقْفَالَهُ وَ خُذْ مَا فِيهِ، فَقَالَ: وَ مَا فِي هَذِهِ الصَّنَادِيقِ؟ قَالَ: فِيهَا أَمْوَالُ التُّجَّارِ، قَالَ: أَ تَأْمُرُنِي أَنْ أَكْسِرَ صَنَادِيقَ قَوْمٍ قَدْ تَوَكَّلُوا عَلَى اللهِ وَ جَعَلُوا فِيهَا أَمْوَالَهُمْ؟ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه آلاف التحيّة و الثناء: أَ تَأْمُرُنِي أَنْ أَفْتَحَ بَيْتَ مَالِ الْمُسْلِمِينَ فَأُعْطِيَكَ أَمْوَالَهُمْ وَ قَدْ تَوَكَّلُوا عَلَى اللهِ وَ أَقْفَلُوا عَلَيْهَا، وَ إِنْ شِئْتَ أَخَذْتَ سَيْفَكَ وَ أَخَذْتُ سَيْفِي وَ خَرَجْنَا جَمِيعاً إِلَى الْحِيرَةِ، فَإِنَّ بِهَا تُجَّاراً مَيَاسِيرَ فَدَخَلْنَا عَلَى بَعْضِهِمْ فَأَخَذْنَا مَالَهُ، فَقَالَ: أَ وَ سَارِقٌ جِئْتُ قَالَ تَسْرِقُ مِنْ وَاحِدٍ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَسْرِقَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ جَمِيعاً.[1]

در این گزارش، برای تنبه عقیل از شکستن صندوق‌های تجار و اهل بازار توسط وی سخن به میان آمده است نه از شکستن قفل مغازه‌ها. بنابراین این گزارش، با همگانی بودن بازار سازگار است؛ چرا که عرضه‌کنندگان بازار همگانی، برای آن که اموال خویش را شبانگاهان دائماً به سمت محل منزل خویش حمل نکنند، می‌توانستند آنها را در صندوق‌های دارای قفل و بست مناسب قرار داده و در محلی در حاشیهٔ بازار آنها را نگهداری و حراست کنند تا روز بعد، پس از آن که مکان مشخصی از بازار را به خود اختصاص دادند، این اموال را در آن مکان عرضه نمایند.

نکتهٔ دوم: واژه‌های «دکان» و جمع آن «دکاکین» در توصیفات مربوط به زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کار رفته است، اما باید توجه داشت که واژهٔ دکان، اعم از مغازه بوده و به محلی برای نشستن که از سطح زمین ارتفاع داشته اطلاق می‌شده است.

به تحقیق لغوی فیّومی در مصباح المنیر توجه کنید:

الدَّكَّةُ: الْمَكَانُ الْمُرْتَفِعُ يُجْلَسُ عَلَيْهِ... و (الدُّكَّانُ)، قِيلَ: مُعَرَّبٌ و يُطْلَقُ عَلَى الْحَانُوتِ و عَلَى الدَّكَّةِ الَّتِى يُقْعَدُ عَلَيْهَا... وَ وَقَعَ فِى كَلَامِ الْغَزَالِيّ (حانُوتٌ أَوْ دُكَّانٌ) فاعْترض بَعْضُهُم عَلَيْهِ و قَالَ: الصَّوَابُ حذفُ إحْدى اللَّفْظَتَيْن، فإنَّ الْحانُوت هى الدَّكَّانُ، وَ

---

۱. مناقب آل أبي طالب علیهم‌السلام، ج۲، ص۱۰۸؛ بحارالأنوار (ط - بیروت)، ج۴۱، ص۱۱۴، منهاج‌البراعة في شرح نهج‌البلاغة، ج۱۴، ص۲۹۴.

لا وجْه لهذا الاعْتراض لما تقدّم أنّ (الدَّكّان) يُطْلقُ على الْحانُوت و عَلَى (الدَّكّة).[1]

به نظر می‌رسد با توجه به استعمالات، معنای اصلی دکان، همان مکان ارتفاع یافته از سطح زمین می‌باشد که برای نشستن استفاده می‌شده است و معنای مغازه، یکی از مصادیق تطوّر یافتهٔ آن در نظر گرفته می‌شود. به هر حال، واژهٔ دکّان الزاماً به معنای مغازه به شکلی که قفل و بست داشته و عین یا منفعت آن منحصراً در تملّک شخصی است نبوده است.[2]

نتیجهٔ این سخن، این خواهد بود که استعمال واژهٔ «دکان» برای محل‌های فروش در بازار امیر المؤمنین علیه‌السلام، مغایرتی با همگانی بودن بازار (و عدم وجود مغازهٔ مستقل برای هر فروشنده) ندارد.

در گزارش بیهقی در کتاب سنن الکبری، از ساخت دکان سخن گفته شده بود. بر فرض صحّت گزارش، ساختن دکان، از این جهت که مکان خاصی را برای شخص یا اشخاصی، اختصاصی می‌کرد و یا نشان از تملّک ایشان داشت، با همگانی بودن بازار در تضاد بوده و بدین جهت حضرت علیه‌السلام، دستور تخریب آنها را صادر نموده‌اند.

حال به بررسی برخی گزارش‌ها در این زمینه می‌پردازیم:

گزارش اوّل

وَ أَنْفَذَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام **مِيثَمَ التَّمَّارَ فِي أَمْرٍ فَوَقَفَ عَلَى بَابِ دُكَّانِهِ، فَأَتَى رَجُلٌ يَشْتَرِي التَّمْرَ، فَأَمَرَهُ بِوَضْعِ الدِّرْهَمِ وَ رَفْعِ التَّمْرِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ مِيثَمُ وَجَدَ الدِّرْهَمَ بَهْرَجاً، فَقَالَ: فِي ذَلِكَ، فَقَالَ عليه السلام: فَإِذَا يَكُونُ التَّمْرُ مُرّاً فَإِذَا هُوَ بِالْمُشْتَرِي رَجَعَ، وَ قَالَ: هَذَا التَّمْرُ مُر.**[3]

دربارهٔ عبارت «فوقف علی باب دکانه» باید توجه داشت که:

---

۱. المصباح المنیر، ج۲، ص۱۹۸.

۲. استعمال دکان به معنای محلی برای نشستن، در روایات فراوان است. یکی از این موارد به عنوان نمونه ذکر می‌گردد: «حَدَّثَنَا أَبُو طَالِبٍ الْمُظَفَّرُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ الْمُظَفَّرِ الْعَلَوِيُّ السَّمَرْقَنْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَلْخِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ هَارُونَ الدَّقَّاقُ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ قَاسِمِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْتَرِ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ بْنُ مَنْقُوشٍ، **قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ** علیه السلام **وَ هُوَ جَالِسٌ عَلَى دُكَّانٍ فِي الدَّارِ، وَ عَنْ يَمِينِهِ بَيْتٌ عَلَيْهِ سِتْرٌ مُسَبَّلٌ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا سَيِّدِي، مَنْ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ؟ فَقَالَ: ارْفَعِ السِّتْرَ، فَرَفَعْتُهُ، فَخَرَجَ إِلَيْنَا غُلَامٌ خُمَاسِيٌّ لَهُ عَشْرٌ أَوْ ثَمَانٌ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ وَاضِحُ الْجَبِينِ أَبْيَضُ الْوَجْهِ دُرِّيُّ الْمُقْلَتَيْنِ شَثْنُ الْكَفَّيْنِ مَعْطُوفُ الرُّكْبَتَيْنِ فِي خَدِّهِ الْأَيْمَنِ خَالٌ وَ فِي رَأْسِهِ ذُؤَابَةٌ، فَجَلَسَ عَلَى فَخِذِ أَبِي مُحَمَّدٍ** علیه السلام، **ثُمَّ قَالَ لِي: هَذَا صَاحِبُكُمْ، ثُمَّ وَثَبَ فَقَالَ لَهُ: يَا بُنَيَّ، ادْخُلْ إِلَى الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ فَدَخَلَ الْبَيْتَ وَ أَنَا أَنْظُرُ إِلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا يَعْقُوبُ، انْظُرْ مَنْ فِي الْبَيْتِ، فَدَخَلْتُ فَمَا رَأَيْتُ أَحَداً.**»(کمال الدين و تمام النعمة، ج۲، ص۴۰۷)

۳. مناقب آل أبی طالب علیهم‌السلام، ج۲، ص۳۲۹.

• اوّلاً: کلمهٔ «باب»، برای بیان ورودی هر شیءی به کار می‌رفته و معنای آن، الزاماً وسیله‌ای برای مجزا کردن و انحصاری کردن مکان با قابلیت باز و بسته کردن نیست. عباراتی چون «حَتَّى وَقَفُوا عَلَى بَابِ الْكَهْفِ» در داستان اصحاب کهف[1]، «فَوَقَفَ عَلَى بَابِ الْفُسْطَاطِ» در نقلیات مربوط به واقعهٔ صفین[2] و وقعة الطف،[3] نشان از این حقیقت دارد. بنابراین این عبارت نمی‌تواند شاهد بر این باشد که دکان میثم، دارای در مانند مغازه بوده است. در توضیح این گزارش، می‌توان محل فروش میثم را دارای یک ورودی در نظر گرفت که حضرت علیه‌السلام تا زمان بازگشت میثم، آن‌جا ایستاده‌اند.

• ثانیاً: باید توجه داشت که در روایت دالّ بر همگانی بودن بازار زمان حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، از تعبیر «بیوت السوق» برای محل‌های فروش آن بازار استفاده شده است، بیوت السوقی که اگر ناظر به اتاقی کامل برای چنین بازارهایی نباشد، حداقل شباهت‌هایی با آن دارد. بر فرض این که دکان میثم در بازار قرار داشته است، طبیعتاً باید دکان وی نیز این چنین بوده باشد. این که عدم ذکر عنوانی از بازار در این گزارش، محل اشکال واقع نشد، به دلیل گزارش‌های دیگری مبنی بر قرار داشتن دکان میثم در بازار است که در برخی کتب معاصر آمده است.[4]

---

۱. تفسیر القمی، ج۲، ص۳۳.

۲. وقعة صفین، النص، ص۳۰۳.

۳. وقعة الطف، ص۲۵٦.

٤. این مطلب که حضرت امیر المؤمنین أرواحنا له الفداء در دکان میثم در بازار حاضر می‌شدند و به او از معارف می‌آموختند، در چندین کتاب معاصر وجود دارد، اما منابع قدیمی‌تر از این مطلب، برای ارجاع -البته با فحص ناقص- معلوم نگردید. این نقل ها به قرار زیر هستند:

مورد اوّل: «كان الإمام عليه‌السلام لا يأنس إلا به مولا يستريح إلا عندهم و خاصّة عند ما يمرّ بالسوق و يجلس عند دكان ميثم التمّار يحدثه و يرشده و يعلمه و يعظه و ربما يرسله لبعض شأنه، فيجلس الإمام عليه‌السلام مكانه يبيع التمر لمن يشتري و ذات يوم جاء رجل واشترى تمرا بدرهم بهرج- أي بنقود مزيّفة -فلمّا رأى الإمام عليه‌السلام ذلک، قال: سيجد هذا الرجل التمر مُرّا فيرجعه و بعد قليل جاء الرجل ليرد التمر، فردّ عليه الإمام عليه‌السلام نقوده المزيّفة و نصح هو و عظه أن لايعود لمثله. إنّ جلوس الإمام عليه‌السلام في محل ميثم و هو أميرالمؤمنين، وخليفة رسول ربّ العالمين والحاكم على المسلمين يبيع التمر بدلا من صاحبه، لدليل قاطع على عظمته و شدة تواضعه و ضربها لمثل الأعلى بالمساواة بين المسلمين و تعظيما لعلم و العلماء الفاضلين.» (سلسلة الأعلام من الصحابة والتابعين، ص٨٦)

در این گزارش نیز دکان، هر چند به معنای محل فروش است اما در آن، خصوصیتی از مغازهٔ مستقل مشاهده نمی‌شود، بلکه همانطورکه اشاره شد، شکلی از محل جلوس را تداعی می‌کند که برای فروش ازآن استفاده می‌شده است.

مورد دوم: «وكان ميثم يصحب الإمام أحياناً إلى الأماكن الخالية و عند خروجه في الليل إلى الصحراء، فيستمع منه الأدعية و المناجاة و كثيراً ما يجلس إليه الإمام في السوق و أفواج‌الناس ذاهبة وآيبة، ينظرون الإمام و هو في دكان ميثم...» (مفاهيم القرآن، ج۳، ص۲۳۷)

کتاب معاصر دیگری، دکان یا دکهٔ میثم را نزدیک مسجد کوفه معرفی می‌کند:

«میثم تمار مردی است خرما فروش، چند سبد خرما دارد و در دکه‌ای نزدیک مسجد کوفه می‌گذارد و می‌فروشد. در اثر تسلیم و اطاعت، آن قدر مقام و منزلت یافت که امامِ خود را به نورانیت و به ولایت شناخت. امیرالمؤمنین علیه‌السلام،

گزارش دوم

مَرَّ أَمیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه‌السلام **عَلَی دَکَاکِینِ مَسْجِدِ سِمَاکٍ فَأَمَرَ بِإِهْدَامِهَا فَهُدِمَتْ، فَلَمَّا هُدِمَتْ بَنَوْهَا، حَتَّی فَعَلَ ذَلِکَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَوَقَفَ عَلَیْهِ بَعْدَ الثَّالِثَةِ وَ هُمْ جُلُوسٌ عَلَیْهَا، فَقَالَ: إِذَا أَبَیْتُمْ فَغُضُّوا الطَّرْفَ وَ رُدُّوا الضَّالَّةَ وَ أَرْشِدُوا الطَّرِیقَ.**[1]

در مورد این گزارش با توجه به قرائنی که در متن وجود دارد، منظور از «دکاکین»، محل‌هایی برای نشستن بوده است که در کنار دیوار مسجد یا نزدیک آن شکل گرفته است. البته در این گزارش، اشاره‌ای به بازار نشده است اما از آن‌جا که ممکن است دکاکین، اشتباهاً به معنای مجموعه‌ای از مغازه‌های در کنار هم و یک بازارچه تصور شود ذکر گردید.

آن چه گذشت، تلاشی بود برای یافتن قرائنی که شکل بازار در زمان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را تصویر نماید. در کتب حدیثی و حتی تاریخی نیز چیزی که مخالف همگانی بودن بازارهای دوران امیرالمؤمنین علیه‌السلام باشد یافت نگردید، بنابراین روایات دالّ بر همگانی بودن آن بازار، با تأیید گزارش‌های تاریخی، قوّت بیشتری خواهند یافت.

ویژگی «تخصصی بودن بازارها در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام» و موعظه و نظارت آن حضرت در بازار

در این مجال که با استفاده از روایات، به همگانی بودن بازار زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و قانونی که در آن جریان داشته اشاره گردید، مناسب است به ویژگی‌های دیگری دربارۀ بازار زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام با اتّکای به روایات پرداخته شود تا تصویر روشن و کامل‌تری از آن بازار ترسیم گردد. این ویژگی‌ها عبارتند از: «تخصصی بودن بازارهای دوران امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام»، «موعظۀ هر روزۀ حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در بازارها» و «نظارت دائمی آن حضرت در بازار».

در این زمینه روایات متعددی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ صَبَّاحٍ الْحَذَّاءِ، عَنِ ابْنِ الطَّیَّارِ **قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه‌السلام: **إِنَّهُ کَانَ فِي یَدِي شَيْ‌ءٌ تَفَرَّقَ وَ ضِقْتُ ضَیْقاً شَدِیداً، فَقَالَ لِي: أَ لَکَ حَانُوتٌ فِي السُّوقِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، وَ قَدْ تَرَکْتُهُ، فَقَالَ: إِذَا رَجَعْتَ إِلَی الْکُوفَةِ فَاقْعُدْ فِي حَانُوتِکَ، وَ اکْنُسْهُ، فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَی سُوقِکَ فَصَلِّ رَکْعَتَیْنِ أَوْ أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ، ثُمَّ قُلْ فِي**

ساعاتی چند، به در دکان او می‌رفتند و می‌نشستند و مانند دو برادر مهربان مانوس بودند. آن قدر از اسرار غیبی و معارف الهی به او آموختند که هر بیننده را متحیر می‌ساخت.» (علامه تهرانی، امام شناسی، ج۳،ص۳۷)

۱. مشکاة الأنوار في غرر الأخبار، النص، ص۲۰۵.

دُبُر صَلَاتِکَ: تَوَجَّهْتُ بِلَا حَوْلٍ مِنِّي وَ لَا قُوَّةٍ، وَ لَكِنْ بِحَوْلِکَ وَ قُوَّتِکَ، أَبْرَأُ إِلَيْکَ مِنَ الْحَوْلِ وَ الْقُوَّةِ إِلَّا بِکَ، فَأَنْتَ حَوْلِي وَ مِنْکَ قُوَّتِي، اللهُمَّ فَارْزُقْنِي مِنْ فَضْلِکَ الْوَاسِعِ رِزْقاً كَثِيراً طَيِّباً وَ أَنَا خَافِضٌ فِي عَافِيَتِکَ، فَإِنَّهُ لَا يَمْلِكُهَا أَحَدٌ غَيْرُکَ، قَالَ: فَفَعَلْتُ ذَلِکَ، وَ كُنْتُ أَخْرُجُ إِلَى دُكَّانِي حَتَّى خِفْتُ أَنْ يَأْخُذَنِي الْجَابِي بِأُجْرَةِ دُكَّانِي، وَ مَا عِنْدِي شَيْءٌ، قَالَ: فَجَاءَ جَالِبٌ بِمَتَاعٍ، فَقَالَ لِي: تُكْرِينِي نِصْفَ بَيْتِکَ، فَأَكْرَيْتُهُ نِصْفَ بَيْتِي بِكِرَى الْبَيْتِ كُلِّهِ، قَالَ: وَ عَرَضَ مَتَاعَهُ فَأُعْطِيَ بِهِ شَيْئاً لَمْ يَبِعْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ لَکَ إِلَيَّ خَيْرٌ تَبِيعُنِي عِدْلًا مِنْ مَتَاعِکَ هَذَا أَبِيعُهُ وَ آخُذُ فَضْلَهُ وَ أَدْفَعُ إِلَيْکَ ثَمَنَهُ؟ قَالَ: وَ كَيْفَ لِي بِذَلِکَ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَ لَکَ اللهُ عَلَيَّ بِذَلِکَ، قَالَ: فَخُذْ عِدْلًا مِنْهَا، فَأَخَذْتُهُ وَ رَقَمْتُهُ، وَ جَاءَ بَرْدٌ شَدِيدٌ، فَبِعْتُ الْمَتَاعَ مِنْ يَوْمِي، وَ دَفَعْتُ إِلَيْهِ الثَّمَنَ، وَ أَخَذْتُ الْفَضْلَ، فَمَا زِلْتُ آخُذُ عِدْلًا عِدْلًا، فَأَبِيعُهُ وَ آخُذُ فَضْلَهُ وَ أَرُدُّ عَلَيْهِ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ حَتَّى رَكِبْتُ الدَّوَابَّ، وَ اشْتَرَيْتُ الرَّقِيقَ وَ بَنَيْتُ الدُّورَ.[1]

این روایت صحیحه، به وجود بازارهای متعدد در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کوفه و موعظه و نظارت هر روزهٔ آن حضرت در تمام آنها اشاره می‌کند، اما به این که هر بازار، به طور تخصصی، یک دسته کالا را تأمین می‌نموده تصریحی نمی‌کند. از روایات زیر، تخصصی بودن این بازارها استفاده می‌شود:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه‌السلام بِالْكُوفَةِ، يَرْكَبُ بَغْلَةَ رَسُولِ اللهِ صلّی‌الله علیه و آله و سلّم، ثُمَّ يَمُرُّ بِسُوقِ الْحِيتَانِ، فَيَقُولُ: لَا تَأْكُلُوا وَ لَا تَبِيعُوا مِنَ السَّمَکِ مَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قِشْرٌ.[2]

این روایت صحیحه، وجود بازار تخصصی عرضهٔ ماهی و بیان خاص حضرت مربوط به این بازار را نشان می‌دهد.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْخُدْرِيِّ، عَنْ أَبِي صَادِقٍ قَالَ: دَخَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام سُوقَ التَّمَّارِينَ، فَإِذَا امْرَأَةٌ قَائِمَةٌ تَبْكِي وَ هِيَ تُخَاصِمُ رَجُلًا تَمَّاراً، فَقَالَ لَهَا: مَا لَکِ؟ قَالَتْ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! اشْتَرَيْتُ مِنْ هَذَا تَمْراً بِدِرْهَمٍ، فَخَرَجَ أَسْفَلُهُ رَدِيّاً لَيْسَ مِثْلَ الَّذِي رَأَيْتُ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ: رُدَّ عَلَيْهَا، فَأَبَى حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثاً، فَأَبَى، فَعَلَاهُ

۱. الكافي (ط - الإسلامية)، ج۳، ص۴۷۴.
۲. الكافي (ط - الإسلامية)، ج۶، ص۲۲۰.

بِالدِّرَّةِ حَتَّى رَدَّ عَلَيْهَا، وَ كَانَ عَلِيٌّ عليه‌السلام يَكْرَهُ أَنْ يُجَلَّلَ التَّمْرُ.[1]

این روایت نیز وجود بازار تخصصی عرضهٔ خرما را نشان داده و نظارت قضایی آن حضرت، بر عملکرد بازاریان را ترسیم می‌نماید.

قبلاً به گزارش کتاب مکارم الاخلاق اشاره شد، گزارشی که مشابه کتاب الغارات بود و در آن، به دو بازار تخصصی دیگر، سوق‌الابل و سوق‌الکرابیس نیز اشاره شده بود. در برخی منابع، به طاق اللحامین نیز اشاره شده است.[2]

دربارهٔ ویژگی تخصصی بودن بازار، این نکته قابل ذکر است که اگر بازار، همگانی بوده و در آن، قانون سبقت اجرا شود، تخصصی شدن آن، کاملاً امکان‌پذیر بوده و به سهولت انجام می‌شود. بازار همگانی، از مدیریت‌پذیری بالایی برخوردار بوده و لذا می‌توان در زمان‌های مختلف، به تناسب نیازها و نوع کالاها، تخصص‌های جدیدی را در آن ایجاد کرد. با عنایت به این نکته و با عنایت به این که عدم مدیریت، گاه باعث حضور اصناف گوناگون، به صورت مختلط در یک بازار گردیده و بازار، از تخصصی بودن خود خارج می‌شود، می‌توان تخصصی بودن بازار در زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام را به آن وجود مقدس و نظارت دائمی ایشان منتسب دانست.

نظارت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، شامل قیمت‌گذاری کالاها و الزام به رعایت آن توسط فروشندگان نیست، بلکه روایاتی صریح در ممنوعیت قیمت‌گذاری حاکم وجود دارد.

شکل بازارها پس از حکومت الهی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام

پس از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و دوران کوتاه حکومت امام حسن مجتبی علیه‌السلام، به تدریج، معمول بازارها به صورت مغازه‌ای و فروشگاهی درآمد. در این بازارها، فروشندگان مغازه‌ای در اختیار داشتند که اموال خویش را درون آن قرار داده، نگهداری می‌کردند و اقدام به فروش می‌نمودند. با این حال، در مواردی که زمین بازار، کماکان جزء اموال عمومی بوده و به شخصی فروخته نشده بود، مأمور حاکم، اجرت مغازه را دریافت می‌کرده است. در هر صورت، بازارهای به سبک همگانی دیگر یا وجود نداشتند و یا رایج نبودند.

این مطلب را مشخصاً در زمان امام صادق علیه‌السلام و در دو شهر کوفه و مدینه بررسی می‌کنیم:

در زمان امام صادق علیه‌السلام، بازارهای شهر کوفه، به سبک مغازه‌ای مبدل شده بود. شاهد این مطلب، روایت «ابن طیار» است که در کتاب کافی و تهذیب نقل گردیده است:

---

۱. الکافي (ط - الإسلامیة)، ج۵، ص۲۳۰.

۲. الجعفریات (الأشعثیات)، ص۲۳۹.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ صَبَّاحٍ الْحَذَّاءِ، عَنِ ابْنِ الطَّيَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام: **إِنَّهُ كَانَ فِي يَدِي شَيْءٌ تَفَرَّقَ وَ ضِقْتُ ضِيْقاً شَدِيداً،فَقَالَ لِي: أَ لَکَ حَانُوتٌ فِي السُّوقِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، وَ قَدْ تَرَكْتُهُ، فَقَالَ: إِذَا رَجَعْتَ إِلَى الْكُوفَةِ فَاقْعُدْ فِي حَانُوتِکَ، وَ اكْنُسْهُ، فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى سُوقِکَ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ أَوْ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ،ثُمَّ قُلْ فِي دُبُرِ صَلَاتِکَ: تَوَجَّهْتُ بِلَا حَوْلٍ مِنِّي وَ لَا قُوَّةٍ، وَ لَكِنْ بِحَوْلِکَ وَ قُوَّتِکَ، أَبْرَأُ إِلَيْکَ مِنَ الْحَوْلِ وَ الْقُوَّةِ إِلَّا بِکَ، فَأَنْتَ حَوْلِي وَ مِنْکَ قُوَّتِي، اللهُمَّ فَارْزُقْنِي مِنْ فَضْلِکَ الْوَاسِعِ رِزْقاً كَثِيراً طَيِّباً وَ أَنَا خَافِضٌ فِي عَافِيَتِکَ، فَإِنَّهُ لَا يَمْلِكُهَا أَحَدٌ غَيْرُکَ، قَالَ: فَفَعَلْتُ ذَلِکَ، وَ كُنْتُ أَخْرُجُ إِلَى دُكَّانِي حَتَّى خِفْتُ أَنْ يَأْخُذَنِي الْجَابِي بِأُجْرَةِ دُكَّانِي، وَ مَا عِنْدِي شَيْءٌ، قَالَ: فَجَاءَ جَالِبٌ بِمَتَاعٍ، فَقَالَ لِي: تُكْرِينِي نِصْفَ بَيْتِکَ، فَأَكْرَيْتُهُ نِصْفَ بَيْتِي بِكِرَى الْبَيْتِ كُلِّهِ، قَالَ: وَ عَرَضَ مَتَاعَهُ فَأُعْطِيَ بِهِ شَيْئاً لَمْ يَبِعْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ لَکَ إِلَيَّ خَيْرٌ تَبِيعُنِي عِدْلًا مِنْ مَتَاعِکَ هَذَا أَبِيعُهُ وَ آخُذُ فَضْلَهُ وَ أَدْفَعُ إِلَيْکَ ثَمَنَهُ؟ قَالَ: وَ كَيْفَ لِي بِذَلِکَ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَ لَکَ اللهُ عَلَيَّ بِذَلِکَ، قَالَ: فَخُذْ عِدْلًا مِنْهَا، فَأَخَذْتُهُ وَ رَقَمْتُهُ، وَ جَاءَ بَرْدٌ شَدِيدٌ، فَبِعْتُ الْمَتَاعَ مِنْ يَوْمِي، وَ دَفَعْتُ إِلَيْهِ الثَّمَنَ، وَ أَخَذْتُ الْفَضْلَ، فَمَا زِلْتُ آخُذُ عِدْلًا عِدْلًا، فَأَبِيعُهُ وَ آخُذُ فَضْلَهُ وَ أَرُدُّ عَلَيْهِ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ حَتَّى رَكِبْتُ الدَّوَابَّ، وَ اشْتَرَيْتُ الرَّقِيقَ وَ بَنَيْتُ الدُّورَ.**[1]

منظور از «الجَابی»، دریافت کنندهٔ مالیات و مأمور مالی دولت بوده است.

نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ بازارهای مغازه‌ای زمان امام صادق علیه‌السلام در شهر کوفه، عبارت «**وَ كُنْتُ أَخْرُجُ إِلَى دُكَّانِي حَتَّى خِفْتُ أَنْ يَأْخُذَنِي الْجَابِي بِأُجْرَةِ دُكَّانِي**» است که نشان می‌دهد این بازارها، به صورت مغازه‌ای بوده و مغازه‌های آن، اجاره داده می‌شده است. با توجه به این که مغازهٔ ابن طیار در کوفه بوده است، این مطلب بعید نیست که بازارهای همگانی زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام، پس از ایشان، به تدریج به صورت مغازه‌ای و فروشگاهی درآمده و مالکیت دولتی و عمومی آن بازارها، کماکان باقی بوده است. به همین خاطر نیز مأمورین حکومتی، مغازه‌ها را اجاره داده و اجرت آن را طلب می‌نمودند.

از این که حضرت برای حل مشکل شخصی که سرمایه‌ای داشته و آن را از دست داده، از وی پرسیده‌اند که «آیا تو در بازار مغازه داری؟» می‌توان استفاده کرد که معمول فعالیت‌های سرمایه‌ای و کسب و کار اشخاص، در بازار مغازه‌ای(مجموعهٔ مغازه‌ها) رخ می‌داده است نه بازار همگانی. (اگر نگوییم تمام فعالیت‌ها، در بازارهای مغازه‌ای رخ می‌داده) و گرنه باید می‌پرسیدند «آیا در

۱. الکافي (ط – الإسلامیة)، ج۳، ص۴۷۴.

بازار حضور می‌یابی و اهل خرید و فروش هستی؟» (یعنی سؤالی می‌پرسیدند که اعم از این باشد که فعالیت شخص در بازار به سبک همگانی انجام می‌شده یا به سبک مغازه‌ای).

در گزارشی دیگر، وضعیت مغازۀ اسحاق بن عمار که یک راوی کوفی است بیان شده است:

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ بَسَّامٍ الْجَمَّالِ قَالَ: **كُنْتُ عِنْدَ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّيْرَفِيِّ، فَجَاءَ رَجُلٌ يَطْلُبُ غَلَّةً بِدِينَارٍ، وَ كَانَ قَدْ أَغْلَقَ بَابَ الْحَانُوتِ، وَ خَتَمَ الْكِيسَ، فَأَعْطَاهُ غَلَّةً بِدِينَارٍ، فَقُلْتُ لَهُ: وَيْحَكَ يَا إِسْحَاقُ! رُبَّمَا حَمَلْتُ لَكَ مِنَ السَّفِينَةِ أَلْفَ أَلْفِ دِرْهَمٍ، قَالَ: فَقَالَ لِي: تَرَى كَانَ لِي هَذَا، لَكِنِّي سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **يَقُولُ: مَنِ اسْتَقَلَّ قَلِيلَ الرِّزْقِ حُرِمَ كَثِيرَهُ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ، فَقَالَ: يَا إِسْحَاقُ! لَا تَسْتَقِلَّ قَلِيلَ الرِّزْقِ فَتُحْرَمَ كَثِيرَهُ.**[1]

در صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج، وضعیت بازار مدینه در زمان امام صادق علیه‌السلام بیان شده است و نشان می‌دهد که بازار مدینه، در آن زمان، به صورت مغازه‌ای بوده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ اللُّؤْلُؤِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: **كَانَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا بِالْمَدِينَةِ، فَضَاقَ ضَيْقاً شَدِيداً وَ اشْتَدَّتْ حَالُهُ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: اذْهَبْ فَخُذْ حَانُوتاً فِي السُّوقِ، وَ ابْسُطْ بِسَاطاً، وَ لْيَكُنْ عِنْدَكَ جَرَّةٌ مِنْ مَاءٍ، وَ الْزَمْ بَابَ حَانُوتِكَ، قَالَ: فَفَعَلَ الرَّجُلُ، فَمَكَثَ مَا شَاءَ اللهُ، قَالَ: ثُمَّ قَدِمَتْ رِفْقَةٌ مِنْ مِصْرَ، فَأَلْقَوْا مَتَاعَهُمْ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ عِنْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ عِنْدَ صَدِيقِهِ حَتَّى مَلَئُوا الْحَوَانِيتَوَ بَقِيَ رَجُلٌ مِنْهُمْ لَمْ يُصِبْ حَانُوتاً يُلْقِي فِيهِ مَتَاعَهُ، فَقَالَ لَهُ أَهْلُ السُّوقِ: هَاهُنَا رَجُلٌ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ، وَ لَيْسَ فِي حَانُوتِهِ مَتَاعٌ، فَلَوْ أَلْقَيْتَ مَتَاعَكَ فِي حَانُوتِهِ فَذَهَبَ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: أُلْقِي مَتَاعِي فِي حَانُوتِكَ، فَقَالَ لَهُ: نَعَمْ، فَأَلْقَى مَتَاعَهُ فِي حَانُوتِهِ، وَ جَعَلَ يَبِيعُ مَتَاعَهُ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ حَتَّى إِذَا حَضَرَ خُرُوجُ الرِّفْقَةِ بَقِيَ عِنْدَ الرَّجُلِ شَيْءٌ يَسِيرٌ مِنْ مَتَاعِهِ، فَكَرِهَ الْمُقَامَ عَلَيْهِ، فَقَالَ لِصَاحِبِنَا: أُخَلِّفُ هَذَا الْمَتَاعَ عِنْدَكَ تَبِيعُهُ وَ تَبْعَثُ إِلَيَّ بِثَمَنِهِ، قَالَ: فَقَالَ: نَعَمْ، فَخَرَجَتِ الرِّفْقَةُ، وَ خَرَجَ الرَّجُلُ مَعَهُمْ، وَ خَلَّفَ الْمَتَاعَ عِنْدَهُ، فَبَاعَهُ صَاحِبُنَا، وَ بَعَثَ بِثَمَنِهِ إِلَيْهِ، قَالَ: فَلَمَّا أَنْ تَهَيَّأَ خُرُوجُ رِفْقَةِ مِصْرَ مِنْ مِصْرَ، بَعَثَ إِلَيْهِ بِبِضَاعَةٍ، فَبَاعَهَا، وَ رَدَّ إِلَيْهِ ثَمَنَهَا، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ الرَّجُلُ أَقَامَ بِمِصْرَ، وَ جَعَلَ يَبْعَثُ إِلَيْهِ بِالْمَتَاعِ، وَ يُجَهِّزُ عَلَيْهِ، قَالَ: فَأَصَابَ وَ كَثُرَ مَالُهُ وَ أَثْرَى.**[2]

---

۱. الكافي (ط – الإسلامية)، ج۵، ص۳۱۸.

۲. الكافي (ط – الإسلامية)، ج۵، ص۳۰۹.

اثبات مطلوبیت «بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت» از منظر امام صادق علیه‌السلام

دربارهٔ روایات «**سوق المسلمین کمسجدهم، فمن سبق إلی مکان، فهو أحق به إلی اللیل**»، سؤالی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا این روایات، ناظر به بازارهایی است که در آن زمان، به شکل همگانی بوده و تبیین‌کنندگان معصوم شریعت علیهم‌السلام، در مقام تبیین قانون آن بوده‌اند تا اختلاف و نزاعی صورت نگیرد و یا این که آن رهبران الهی، در صدد بیان یک ویژگی مهم و همیشگی برای بازار مسلمانان یعنی همگانی بودن برآمده و در ضمن آن، به تبیین قانون آن را نیز پرداخته‌اند؟

در پاسخ به این سئوال، باید سئوال دیگری مطرح کرد و آن این که چرا حضرت امام صادق علیه‌السلام که شکل بازار در زمان ایشان، به شهادت روایات، به صورت مغازه‌ای بوده است، مطلبِ «**سوق المسلمین کمسجدهم، فمن سبق إلی مکان، فهو أحق به إلی اللیل**» را یک بار از لسان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بار دیگر از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و بار سوم، بدون واسطه بیان می‌فرمایند؟ چرا به عدم اخذ هر گونه اجرتی از عرضه‌کنندگان بازار توسط امیرالمؤمنین علیه‌السلام اشاره می‌کنند؟

در زمان حکومت پیشوایان معصوم علیهم‌السلام، روش‌ها و منش‌های بسیاری از سوی ایشان در جهت صلاح و فلاح جامعه به کار گرفته می‌شد که در حکومت‌های پس از ایشان، از دست رفت و دگرگون شد. حضرت امام صادق علیه‌السلام، با توجه به شرایطی که داشته‌اند، از تصریح به مطلبی که با رفتار حکومت وقت در تضاد است اجتناب نموده و برای رعایت تقیه، این مطلب را یک‌بار از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بار دیگر از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل نموده و مسئولیت کلام را متوجه خویش نمی‌سازند؛ مطلبی که به واقع، از آن دو وجود شریف صادر شده و مبنای عملکرد بازار در زمان ایشان بوده است. در جایی که این مطلب را مطابق مرسلهٔ ابن ابی عمیر، بدون واسطه نقل می‌فرمایند نیز حتماً جنبه‌های تقیه را مراعات فرموده‌اند.[1]

ایشان در واقع، درصدد مدح بازار همگانی و بیان مطلوبیت همیشگی آن و ستایش رفتار و سیاست امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در عدم اخذ اجرت از بازار برآمده‌اند و به طور ضمنی و کاملاً غیر مستقیم، بازار مغازه‌ای در دوران خویش را ناهماهنگ با شکل و قانون بازار متکامل مسلمین دانسته و اخذ اجرت حکومت از مغازه‌های بازار را مورد نکوهش قرار داده‌اند. طبیعتاً انگیزهٔ

---

۱. از آن جا که ابن ابی‌عمیر، به خاطر حادثه‌ای که برای نگاشته‌های حدیثی وی رخ داد، ناچار شد قسمتی از گنجینهٔ حدیثی خود را از حفظ نقل کند، بدین خاطر بعید نیست که در این روایت نیز امام صادق علیه‌السلام، روایت را از آباء معصوم خویش علیهم‌السلام نقل فرموده و ابن ابی عمیر، روایت را مستقیماً از امام صادق نقل نموده باشد.

حکومت‌ها از تبدیل بازار همگانی به بازار مغازه‌ای، کسب منافع از اجاره و یا فروش آنها بوده است. در این صورت، قانون سبقت برای تعیین حق تقدم نیز کنار می‌رود و قانونِ «پول بیشتر برای مکان بهتر» جای آن را می‌گیرد.

نکتهٔ قابل توجه در این‌باره، استفاده از عبارت «سوق المسلمین» است. در روایات، این عبارت برای بیان قاعده‌ای فقهی(که به همین نام مشهور شده است) مربوط به شک در مذکّی بودن گوشت‌های عرضه شده در بازار به کار رفته است که حکمی همیشگی است. برای مثال به صحیحهٔ زیر توجه فرمایید:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنِ الْفُضَيْلِ وَ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، **أَنَّهُمْ سَأَلُوا أَبَا جَعْفَرٍ** علیه‌السلام **عَنْ شِرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ الأَسْوَاقِ وَ لَا يُدْرَى مَا يَصْنَعُ الْقَصَّابُونَ، قَالَ** علیه‌السلام: **كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَسْأَلْ عَنْهُ.**[1]

به نظر می‌رسد عبارت «سوق المسلمین» در این روایات نیز مانند بیان حکم فقهی مورد اشاره، ظهور در حکمی همیشگی داشته باشد و قضیه‌ای حقیقیه را افاده کند.

نکتهٔ دیگر در این زمینه، تشبیه به مسجد است. مسجد، مقدس‌ترین اماکن از منظر مسلمانان بوده و مکان آن، به طور همیشگی عمومی و همگانی است. هم‌چنین دارای یک قانون فقهی و دائمی است و آن این که، هر کسی در مسجد مکانی را زودتر به خود اختصاص داد، آن مکان تا زمان معیّنی، متعلق به او است. به نظر می‌رسد امام صادق علیه‌السلام در این روایات، درصدد بیان این نکته هستند که همواره باید بازار مسلمانان، مانند مسجد آنان بوده و همان‌گونه که عمومی و همگانی بودن مسجد، مصلحت داشته و باعث بهره‌مندی همگان و بستر خیرات و برکاتی برای جامعه می‌گردد، همگانی بودن بازار ایشان نیز دارای مصلحت بوده و برای جامعه مفید است. البته بهره‌مندی از یک مکان عمومی، نیاز به قانون دارد که قانون آن را نیز بیان فرموده‌اند.

اگر فرض کنیم همهٔ بازارها در زمان امام صادق علیه‌السلام، مغازه‌ای نبوده، بلکه بازارهایی وجود داشته که همگانی بوده و حضرت، صرفاً درصدد بیان قانون این بازارهای همگانی برآمده باشند(نه این که این گونه بازار را به طور کلی مطلوب بدانند)، تشبیه مکرّر بازار با عنوان سوق المسلمین(که ظهور در تمامی بازارها دارد) به مسجد، با هدف بیان قانون بازار همگانی در ذیل آن صحیح نبود. حتی اگر نیمی از بازارها را در آن زمان مغازه‌ای و نیمی دیگر را همگانی تصور کنیم، باز به کار بردن مکرّر این عنوان و چنین تشبیهی از منظر عرف، ناروا بوده و ذکر قید از نظر آنها الزامی است.

---

۱. الکافی (ط – دارالحدیث)، ج۱۲، ص۱۹۰.

باید به این مطلب، عنایت وافر نمود که مهم‌ترین منبع کشورداری در همهٔ شئون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...، رفتار و گفتار رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرمؤمنان علیه‌السلام در حوزهٔ مسائل مربوط به این شئون است؛ چرا که پس از ایشان، امامان معصوم علیهم‌السلام، نه تنها در مسند حکومت‌داری نبوده‌اند، بلکه در تقیهٔ از حکومت نیز قرار داشته و نمی‌توانسته‌اند راه درست ادارهٔ جامعه را برای تشنگان معرفت تبیین کنند؛ لذا اگر به طور ضمنی یا در حضور اصحاب امین خویش، مطلبی در مورد این شئون بیان نموده‌اند، آن را باید مغتنم شمرده و از آن بهرهٔ وافی گرفت.

حال این سئوال مطرح می‌شود که آیا بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت، اما با مالکیت خصوصی و یا مالکیت دولتی که در آن هر یک از عرضه‌کنندگان، در عین امکان حضور و عرضه را بر اساس قانون سبقت، موظف به پرداخت اجرت مکان نیز باشند، مطلوبیت دارد؟

به نظر می‌رسد چنین بازاری نیز درجاتی از مطلوبیت را دارا است؛ چرا که قانون «**سوق المسلمین کمسجدهم، فمن سبق إلی مکان، فهو أحق به إلی اللیل**» دربارهٔ آن رعایت شده است و این که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، از بازار غیر خصوصی آن زمان، اجرتی درخواست نمی‌کردند، قانون نبوده، بلکه یک سیاست حکیمانه بوده است. بنابراین اگر یک بازار به سبک همگانی اداره شود اما دارای مالک شخصی بوده و اجرت در آن اخذ شود، به خاطر رعایت قانون بازار، مطلوبیت دارد. البته اگر به دنبال اجرای روش امیرالمؤمنین علیه‌السلام بوده و کمال مطلوبیت را حاصل کنیم، باید از زمین‌های عمومی برای ایجاد بازارهای همگانی مبتنی بر قانون سبقت استفاده نموده و اجرتی از عرضه‌کنندگان بازار اخذ ننماییم.

نکته‌ها

ممکن است در اصل مطلوبیت بازار همگانی در برابر بازار مغازه‌ای، از منظر امام صادق علیه‌السلام، مناقشه شود اما در هر صورت، نمی‌توان در جایی که بازار همگانی است، قانون سبقت را نادیده گرفت؛ چرا که به صراحت، قانون چنین بازارهایی توسط امام معصوم علیه‌السلام بیان گردیده است.

ایجاد بازار همگانی در زمان حاضر و استفاده از قانون سبقت در آن، مستلزم از بین بردن بازارهای مغازه‌ای فعلی نیست؛ چرا که بازارهای همگانی، در صورت تأسیس، به علت فواید و ارزش‌هایی که دارند، مورد اقبال واقع شده و جایگاه خویش را باز می‌یابند.

وجود قانون سبقت در بازار همگانی، سبب شروع به کار بازار در صبح زود خواهد شد. انجام فعالیت در صبح زود، نکته‌ای است که در عده‌ای از روایات مورد تشویق و توصیه قرار گرفته

است[1].

قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت

با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت، برای بهره بردن از آن در طراحی‌های مالی و مقایسهٔ بهتر آن با سایر ساختارها، مناسب است که فضای این بازار را به صورت قاعده‌هایی ترسیم نمائیم. این قواعد را می‌توان بدین صورت بیان نمود:

اصل عدم مالکیت فروشنده و خریدار نسبت به مکان معامله: عدم مالکیت هیچ‌کدام از فروشندگان و یا خریداران نسبت به مکان و جایگاه معامله. (این اصل زیربنا و پیش‌نیاز قانون سبقت است.)

اصل همگانی بودن: امکان فروش برای عموم فروشندگان (یعنی هر صاحب متاع یا هر علاقمند به فعالیت) و امکان خرید برای عموم خریداران در هر زمان مورد علاقهٔ ایشان. (این اصل، از لوازم قانون سبقت بوده و از عبارت «سوق المسلمین» و تشبیه آن به مسجد نیز استفاده می‌شود.)

اصل تقدم فروشندگان در جایگاه بر اساس سبقت: سبقت زمانی، ملاک در به دست آوردن جایگاه مورد نظر در بازار برای فروش(جایگاه برتر، معمولاً جایگاه دارای مشتری بیشتر است. البته برای برخی امور و فعالیت‌ها، ویژگی‌های مکان از حیث حرارت و برودت، آفتابگیر یا زیر سایه بودن و سایر جهات اهمیت می‌یابد.)

اصل پیمایش: حرکت خریداران در پیمایش مسیری در بازار برای مواجه شدن با تک‌تک فروشندگان، گفتگو با آنان و در صورت علاقه، انجام معامله. (این اصل، زیربنای قانون سبقت است، یعنی اگر این پیمایش نفی شود و همهٔ فروشندگان در عرض هم و زمان واحد، امکان مواجهه با خریدار را داشته باشند، قانون سبقت لغو خواهد بود.[2])

اصل عدم اعلام عمومی قیمت توافق شده بین دو نفر.(هر چند خود خریدار، به خریدار یا فروشندهٔ دیگری، قیمت توافق شدهٔ خود را بگوید و یا خود فروشنده، به فروشنده یا خریدار دیگری، قیمت را گزارش دهد.) این اصل، از لوازم این چنین بازاری است.

اصل امکان متفاوت بودن قیمت در دو معاملهٔ همزمان در این بازار و طبیعی بودن این امر. (این اصل نتیجهٔ این قانون است)

موارد فوق، قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت است، اما از میان ویژگی‌های بازار

---

۱. الكافي (ط – الإسلامية)، ج۵، ص۱٤۹؛ تهذيب الأحكام، ج۷، ص٤.

۲. روش حراج که بورس‌های دنیا بر اساس آن کار می‌کنند، در نقطهٔ مقابل اصل پیمایش و در نتیجه، قانون سبقت است؛ چرا که در آن همهٔ فروشندگان (و یا خریداران)، در عرض هم بوده و مبنای انجام معامله، قیمت است.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام که نوع پیشرفته‌تر چنین بازاری است، می‌توان ویژگی‌های دیگری را نیز اضافه کرد:

۱. اصل تخصصی بودن بازارها: روایات مربوط به این اصل در بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام قبلاً بیان گردید. این نکته نیز گذشت که تخصصی بودن، یکی از ویژگی‌های بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. هم چنین اشاره شد که اگر بازار همگانی بوده و در آن قانون سبقت اجرا شود، تخصصی شدن بازار کاملاً امکان‌پذیر بوده و به خاطر مدیریت‌پذیری بالای چنین بازاری، می‌توان در زمان‌های مختلف، به تناسب نیازها و نوع کالاها، تخصص‌های جدیدی در بازارها ایجاد کرد.

سایر ویژگی‌های بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به رفتار حاکمان برمی‌گردد.

از منظر اسلام، آدابی نیز برای معاملات وجود دارد که مناسب است در طراحی‌ها مدّ نظر قرار گیرد. یکی از این آداب، گفتگو بر سر قیمت می‌باشد که مناسب است امکان آن وجود داشته باشد.

۲. اصل تعیین هر مبلغی به عنوان قیمت، تنها بر اساس اراده و تصمیم فروشنده و خریدار: این اصل، در نقطهٔ مقابل قیمت‌گذاری است که طبق راوایات ممنوع می‌باشد. البته در حدود این ممنوعیت، بین فقهاء، اختلاف نظر وجود دارد)

بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت یا بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام و افق‌های طراحی

در این قسمت، به طور اجمالی به انواع بازارهایی که بر اساس قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت و یا بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام قابل طراحی هستند می‌پردازیم:

به طور کلی بازار همگانی به دو گونهٔ اصلی می‌تواند وجود داشته باشد:

بازار همگانی حضوری: در این شکل از بازار همگانی، فروشندگان و خریداران،به طور حضوری در مکانی خاص حاضر شده و پس از بررسی و تمایل، به انجام معامله اقدام می‌کنند.

بازار همگانی حضوری به دو شکل می‌تواند طراحی شود:

بازار همگانی حضوری همراه با تحویل: در این شکل از بازار همگانی، فروشندگان و خریداران، به طور حضوری در مکانی خاص حاضر می‌شوند. فروشندگان، کالاهایی که برای فروش مورد نظر دارند را در معرض دید خریداران قرار می‌دهند و در صورت انجام معامله، تحویل و دریافت کالا در همان محل انجام می‌گیرد. در مورد ارائه کنندگان خدمات نیز همین طور بوده و ارائهٔ خدمات به صورت حضوری انجام می‌شود.

بازار همگانی حضوری جدا از تحویل: در این شکل از بازار، عرضه‌کنندهٔ کالا و یا خدمات و متقاضی آنها، به صورت حضوری یکدیگر را ملاقات می‌کنند و در صورت توافق، به انجام معامله مبادرت می‌نمایند اما تحویل کالا یا ارائهٔ خدمات در مکان دیگری قرارداد می‌شود. در چنین بازاری، محل‌هایی برای گفتگوی عرضه‌کننده و متقاضی و انجام معامله و تبادل اسناد آن، در نظر گرفته می‌شود.

بازار همگانی نرم‌افزاری: در این گونه از بازار همگانی، معاملات با کمک نرم‌افزار رایانه‌ای طراحی شده و بر اساس قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت صورت می‌گیرد.

بازار همگانی نرم‌افزاری نیز به دو صورت می‌تواند طراحی شود:

بازار همگانی نرم‌افزاری همراه با تحویل: در این شکل از بازار همگانی، معاملات با کمک نرم‌افزار رایانه‌ای طراحی شده بر اساس قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت صورت می‌گیرد و به خاطر ویژگی کالا و وجود حساب برای مالکان در نزد نهاد متولی تبادلات آن کالا، آن کالا به محض معامله و تأیید آن، از حساب فروشنده به حساب خریدار منتقل می‌گردد.

بازار همگانی نرم‌افزاری جدا از تحویل: در این شکل از بازار همگانی، معاملات با کمک نرم‌افزار رایانه‌ای طراحی شده بر اساس قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت صورت می‌گیرد. تحویل کالا یا ارائهٔ خدمات نیز در زمان دیگری و در مکان مشخصی قرارداد می‌شود.

نکته: کالاها را از یک منظر می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

کالاهای همسان: کالاهایی که میان افراد آن کالا، هیچ تفاوتی وجود نداشته و رغبت اشخاص به هر یک از افراد آن کالا یکسان است، کالاهای همسان می‌گوییم. برخی از این کالاها عبارتند از: رسید سرمایه‌گذاری و یا مالکیت شرکت‌ها(سهام شرکت‌ها)، ارز کشورها، سکه‌های طلا، محصولات کاملاً یکسان واحدهای تولیدی. به عنوان مثال، بین سهام شرکت «الف» هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد یا بین اسکناس خاصی از ارز کشور«ب» با اسکناس هم‌نوع آن، تفاوتی در ارزش وجود ندارد.

کالاهای غیر همسان: کالاهایی که میان افراد آن کالا تفاوت وجود داشته و رغبت اشخاص به هر یک از افراد آن کالا یکسان نیست، مانند میوه و سایر کالاهای دارای افراد متفاوت در کیفیت. (در فرض عدم طبقه‌بندی آنها)

انجام معاملات کالاهای غیر همسان به علت لزوم واکاوی حضوری کیفیت عین این گونه کالاها برای انتخاب و خرید، باید در «بازار همگانی معاملات حضوری همراه با تحویل» انجام

شود.

به نظر می‌رسد انجام معاملات کالاهای همسانی مثل ارزها و رسید سرمایه‌گذاری و یا مالکیت شرکت‌ها(سهام شرکت‌ها) که شناخت آنها برای تصمیم گرفتن نسبت به خرید یا عدم خرید، به معاینه و واکاوی عین یا مورد نیاز ندارد، بلکه هر یک از این کالاها، دارای نهادی است که متولّی تبادلات آن بوده و می‌تواند برای هر یک از مالکان یک حساب مخصوص ایجاد کند، در «بازار همگانی معاملات نرم‌افزاری همراه با تحویل» که تبادلات در آن، با کمک نرم‌افزار معاملات بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت صورت می‌گیرد و به محض معامله و تأیید، انتقال صورت می‌گیرد، بهتر و کم‌هزینه‌تر خواهد بود. هر یک از این کالاها می‌توانند و مناسب است، یک بازار تخصصی مربوط به خود داشته باشند.

انجام معاملات کالاهای همسانی مانند کالاهای کاملاً یکسان واحدهای تولیدی به علت کفایت شناخت یک مورد از آن کالاها برای انتخاب و خرید، در «بازار همگانی معاملات حضوری جدا از تحویل» مناسب‌تر است. البته در فرضی که شناخت نسبت به این کالاها قبلاً حاصل شده و یا توضیح اعتماد برانگیز و دقیقی نسبت به آن ارائه گردد، به گونه‌ای که در حکم واکاوی حضوری مورد باشد، می‌توان «در بازار همگانی معاملات نرم‌افزاری جدا از تحویل» نیز این معاملات را انجام داد.

توجه: در بازار همگانی معاملات نرم‌افزاری جدا از تحویل، از آن‌جا که کالا بعداً برای مشتری ارسال می‌شود، لازم است فروشنده، از جهت میزان پایبندی به تعهّدات و کالای مورد تبادل، از جهت اوصاف و کیفیت مندرج در قرارداد، مورد بررسی و تأیید قرار گیرند. به همین دلیل، معاملات در چنین بازاری نیاز به اعمال مدیریت و ساز و کارهای مدیریتی بیشتری نسبت به بازار همگانی معاملات نرم‌افزاری همراه تحویل خواهد بود. در بخش بیان طرح جایگزین، در پیوست دوم بازارهای تخصصی کالا و خدمات فرانقد، به «بازارهای همگانی کالاهای همسان» و نحوۀ مدیریت این بازارها اشاره شده است.

در مورد منافع و خدمات نیز می‌توان با تأمل و تفکر، تقسیم‌بندی مناسبی ارائه کرد و شکل بازار متناسب با هر یک را بیان نمود.

طراحی بازار معاملات حضوری همراه با تحویل

کالاهای غیر همسان، لازم است در بازارهای همگانی معاملات حضوری همراه با تحویل تبادل شوند، ضمن آن که انجام معاملات کالاهای همسان نیز در این شکل از بازار ممکن است.

لازم است در مرحلۀ اوّل، صنف خاص، کالاها، منافع و یا خدمات که قرار است در چنین

بازاری مورد تبادل قرار گیرند، مشخص شود.

پس از مشخص شدن مأموریت تخصصی بازار، محل‌هایی برای حضور عرضه‌کنندگان و قرار دادن کالاها در نظر گرفته می‌شود.

برای نگهداری کالاها در خارج از وقت تبادل، انبارهایی در حاشیهٔ محل بازار در نظر گرفته می‌شود و عرضه‌کنندگان در صورتی که تمایل داشته باشند، می‌توانند کالاهای خود را در آن‌جا قرار دهند.[1]

هر یک از عرضه‌کنندگان باید دارای کارت شناسایی و علائم مشخص‌کننده، مانند لباس مخصوص بوده و هر یک، عنوانی برای فعالیت خویش داشته باشند که بر روی پردهٔ معرفی محل و بر روی کارت‌هایی که به مشتریان می‌دهند، درج گردد. لازم است امکان تماس با عرضه‌کنندگان در صورت نیاز مشتری و متقاضی در زمان‌های پس از تبادل، وجود داشته و عرضه‌کننده، مسئولیت کالای عرضه شده را از جهت عیب و... بپذیرد.

نحوهٔ انجام تبادلات، بدین صورت است: در ابتدای وقت کاری، بازار به روی عرضه‌کنندگان و متقاضیان باز می‌شود. بر اساس قانون سبقت در مکان، هر یک از عرضه‌کنندگان که زودتر وارد بازار شود، می‌تواند مکان مناسب مورد نظر خویش را برگزیده و پردهٔ مخصوص خود را بالای آن نصب نماید. این محل تا پایان وقت کاری صبح و بعد از ظهر، در اختیار وی می‌باشد، مگر آن که به طور کلی، آن مکان را ترک نماید.

متقاضیان نیز می‌توانند در این قسمت حاضر شده و با عرضه‌کنندگانی که در این قسمت حضور دارند، به گفتگو پرداخته و در صورت نتیجه بخش بودن گفتگو، قرارداد منعقد نمایند. تعیین قیمت، با گفتگو و توافق دو طرف عرضه‌کننده و متقاضی انجام می‌شود.

طراحی بازار معاملات حضوری جدا از تحویل

قبلاً گفته شد که انجام معاملات کالاهای همسانی هم‌چون کالاهای کاملاً یکسان واحدهای تولیدی، به علت کفایت شناخت یک مورد از آن کالاها برای انتخاب و خرید، در بازار همگانی معاملات حضوری جدا از تحویل، مناسب‌تر است. به طور طبیعی، دسته‌ای از منافع و یا خدمات، می‌توانند در این شکل از بازار عرضه گردند و یا این که عرضهٔ آنها در این شکل از

---

۱. اگر هدف، این باشد که مطابق سیاست حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، از محل‌های فروش در این بازارها، اجرتی دریافت نشود، گرفتن اجرت از انبارها در صورت نیاز (در حد متعارف و معمول)، بلا مانع است؛ چرا که قرار دادن انبار در بازار، امکانی خارج‌از اصل بازار است و عرضه‌کنندگان می‌توانند کالاهای خود را در پایان روز، همراه خود برده و در آن‌جا قرار ندهند.

بازار مناسب‌تر است.

بدین منظور، ابتدا لازم است صنف خاص کالاها، منافع و یا خدماتی که قرار است در چنین بازاری مورد معامله قرار گیرند، مشخص شوند.

پس از مشخص شدن صنف تخصصی بازار، محل‌هایی برای نمایش نمونهٔ کالاها در نظر گرفته می‌شود که عرضه‌کنندگان، هر روز، آنها را مبتنی بر قانون سبقت برخواهند گزید. در صورتی که بازار برای معاملات بزرگ در نظر گرفته شده باشد، برای گفتگو و انجام معامله به تناسب میزان عرضه‌کنندگان، میز و صندلی قرار داده شده و در کنار آن، محلی برای نمایش نمونهٔ اجناس در نظر گرفته می‌شود.

برای نگهداری نمونهٔ کالاها در خارج از وقت معاملات بازار، انباری در کنار محل معاملات در نظر گرفته می‌شود که عرضه‌کنندگان بتوانند آن نمونه کالاها را در آن جا نگهداری کنند.

هر یک از عرضه‌کنندگان می‌توانند برای انجام معامله در این قسمت ثبت نام نمایند و پس از بررسی و تأیید، معاملات خود را در این مکان انجام دهند. عرضه‌کنندگانی که مرحلهٔ بررسی و تأیید را پشت سر می‌گذارند، عرضه‌کنندگان رسمی این قسمت خواهند بود که برای آنها، کارت شناسایی و علائم مشخص کننده، مثل لباس مخصوص در نظر گرفته می‌شود[1].

نحوهٔ انجام معاملات بدین صورت است:

در ابتدای وقت کاری، این قسمت به روی عرضه‌کنندگان و متقاضیان باز می‌شود.

بر اساس قانون سبقت در مکان، هر یک از عرضه‌کنندگان رسمی که زودتر وارد این قسمت شود، می‌تواند یکی از میزهای مورد نظر خود را که قبلاً توسط دیگری به کار گرفته نشده است برگزیند و عنوان خود و محصولات را روی میز نصب نماید. این میز تا پایان وقت کاری صبح و بعد از ظهر در اختیار وی می‌باشد، مگر آن که به طور کلی، آن مکان را ترک نماید.

متقاضیان نیز می‌توانند در این قسمت حاضر شوند و با عرضه‌کنندگانی که در این قسمت حضور دارند، به گفتگو پرداخته و در صورت نتیجه بخش بودن گفتگو، قرارداد منعقد نمایند. تعیین قیمت، با گفتگو و توافق دو طرف عرضه‌کننده و متقاضی انجام می‌شود.

پس از انجام معامله، کالای خریداری شده یا خدمات درخواست شده در محل مشخصی که در قرارداد آمده، به متقاضی تحویل می‌گردد.

---

۱. از آن‌جا که در بازار همگانی معاملات، کالاها پس از معامله در مکانی دیگر، تحویل مشتری می‌شود، لازم است تعهد و صلاحیت عرضه‌کننده از جهت رعایت حق مشتری احراز شود. این محدودیت، در بازار تبادلات وجود ندارد؛ چرا که کالا به صورت بالفعل تحویل می‌گردد، هر چند از جهت پذیرش مسئولیت کالا پس از معامله، لازم است عرضه‌کنندگان سنجش شوند.

طراحی نرم افزار معاملاتی بر اساس قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت یا بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام

در این قسمت به طراحی بازار همگانی نرم‌افزاری مبتنی بر قانون سبقت می‌پردازیم.

با کمک این نرم‌افزار، می‌توان با توجه به ویژگی تخصصی بودن بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام در موضوعات گوناگون، بازار تخصصی ایجاد نموده و فروشندگان و خریداران یک دسته کالای مشخص را بر اساس قانون سبقت، کنار هم آورد. این امکان نیز وجود دارد که یک بازار کاملاً تخصصی برای یک کالای خاص مثل رسیدهای سرمایه‌گذاری و مالکیت یک شرکت (سهام یک شرکت)، ارز و... ایجاد شود و تمام فروشندگان و خریداران آن کالا را با محوریت قانون سبقت در این فضا وارد نماید. نکات اصلی این نرم‌افزار عبارتند از:

• هر یک از فروشندگان می‌توانند یک صفحه، برای فروش خویش در نرم‌افزار معاملاتی به خود اختصاص دهد.

• صفحهٔ فروش را هر فروشنده می‌تواند بر اساس سلیقهٔ خویش و با هدف جذب مشتری طراحی کند. (بدین منظور، انبوهی از مواد خام مناسب برای طراحی، اعم از عکس مناسب و الگوهای متنوع چیدمان صفحه و... از سوی نرم‌افزار در اختیار فروشنده قرار داده می‌شود.)

• در آغاز زمان معاملات، هر یک از فروشندگان که زودتر اطلاعات صفحهٔ فروش را وارد نموده و صفحهٔ خود را در معرض نمایش بگذارد، بر اساس قانون سبقت در جایگاه مقدم خواهد بود و هر مکانی از مسیر بازار (دالان مجازی بازار) را که مناسب دید می‌تواند برگزیند. (با توجه به این که صفحات فروش به ترتیب از ابتدای مسیر بازار نمایش داده می‌شود، فروشندگان مایل هستند هر قدر که ممکن است مقدّم‌تر باشند و صفحهٔ آنها زودتر نمایش داده شود).

• همان‌طور که بازارها در خارج می‌توانند شکل‌های هندسی گوناگون و ورودی و خروجی های متعدد داشته باشند، این بازارها نیز می‌توانند دارای شکل‌های هندسی گوناگون بوده و فروشنده می‌تواند هر مکانی که قبلاً اشغال نشده بود را برای خویش برگزیند.(شکل‌های هندسی بازارهای نرم‌افزاری می‌تواند هر روز به یک شکل خاص باشد).

• صفحهٔ فروش هر یک از فروشندگان (به ترتیب سبقت در اخذ جایگاه) برای خریداران باز می‌شود. خریدار در برابر هر صفحه، دو انتخاب و یک امکان دارد:

۱. انتخاب خرید. (خرید تمام و یا خرید بعض اگر میسر باشد)

۲. انتخاب عبور.

۳. امکان گفتگو (گفتگوی روی‌خط مکتوب یا صوتی–تصویری و گفتگوی غیر مستقیم) در

صورت آمادگی طرفین برای آن: گفتگو برای مناسب نمودن قیمت، از منظر روایات مستحب بوده و برای این امکان، مناسب است برنامه‌ریزی شود. البته آداب معاملات دیگری نیز وجود دارد که با پیشرفت این نرم‌افزار، امکان آنها نیز پدید می‌آید.

• نوع متکامل امکان گفتگو در این نرم‌افزار، بدین صورت خواهد بود که فروشنده، در صورت تمایل، بتواند به صورت برخط، روی صفحهٔ خویش نمایش داده شود و هر کسی که صفحهٔ فروشنده را باز کرد بتواند با او گفتگو کند.

توجه: این نرم‌افزار، به تدریج قابلیت‌های متنوعی می‌یابد و امکان محقق نمودن هر چه بهتر نیازهای معاملاتی را در عین پایبندی به قانون سبقت و کمک به رعایت احکام و آداب معاملاتی اسلام خواهد یافت.

دلایل مطلوبیت بازارهای همگانی از نظرگاه اقتصادی

دلایل مطلوبیت بازار همگانی در برابر بازار مغازه‌ای

در قسمت قبل مطلوبیت بازار همگانی در برابر بازار مغازه‌ای، از منظر تبیین‌کنندگان معصوم شریعت علیهم‌السلام اثبات گردید. حال به بررسی دلایل این مطلوبیت از منظر اقتصادی می‌پردازیم.

این دلایل را می‌توان موارد زیر دانست:

• **عدم انحصار عرضه‌کنندگان (به عرضه‌کنندگان دارای مغازه) و کثرت عرضه‌کنندگان و کاهش سود درخواستی بخش توزیع و کاهش قیمت**

گاهی سود بخش توزیع در مقایسه با بخش تولید، به اندازه‌ای بالا است که انگیزهٔ تولید را در تولید کننده (که معمولاً فکر، توان، رنج و ریسک بیشتری را متحمل می‌شود) ضعیف می‌کند. یکی از دلایل بالا بودن سود درخواستی بخش توزیع، به انحصار عرضه‌کنندگان در بازارهای مغازه‌ای برمی‌گردد.

در بازار همگانی از آن‌جا که هر کسی می‌تواند عرضه‌کننده باشد، هیچ‌گونه انحصاری وجود ندارد، در نتیجه، سعی در فراهم آوردن اسباب جذب بهتر مشتری و از آن جمله، عرضهٔ کالا با قیمت پایین در چنین بازاری به وفور وجود دارد و طبیعتاً کالا، با قیمت پایین‌تری به دست مشتری خواهد رسید.

قبلاً یکی از ویژگی‌های بازار زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام از منظر روایات، تخصصی بودن این بازارها دانسته شد. در صورتی که این ویژگی نیز در بازارهای همگانی لحاظ گردد و هر صنف از کالاها (متناسب با نیاز و شرایط)، در یک بازار همگانی مخصوص مورد مبادله قرار گیرد، این نکته شدت یافته و امکان انتخاب با قیمت مناسب‌تر، برای مشتری افزایش می‌یابد.

توجه: عدم استفاده از عبارت «**رقابت حداکثری**» برای بیان این ویژگی بازار، بدین علت است که به نظر می‌رسد واژهٔ رقابت، متناسب با فرهنگ معاملاتی اسلام نیست و آداب معاملات از منظر اسلام، با چنین واژه‌ای بیگانه است؛ زیرا رقابت در واقع، کنش بین دو یا چند عرضه‌کننده است، در حالی که آن چه مد نظر است، این است که با افزایش تعداد عرضه‌کنندگان، جذب مشتری سخت‌تر شده و اسباب جذب مشتری را باید بهتر فراهم نمود. در این‌جا، کنش، بین عرضه‌کننده و مشتری است و می‌توان این گونه تعبیر کرد که با افزایش عرضه‌کنندگان، زمینهٔ رفق و مدارای با مشتری و توجه به نیاز و مطلوب او افزایش می‌یابد.

• **امکان عرضهٔ مستقیم کالا و حذف واسطه‌های غیر ضروری و کاهش قیمت**

برای مثال، کشاورزی که محصولی را تولید کرده و به شهر منتقل نموده است، در بازار مغازه‌ای امروز، باید محصول خود را به یکی از بارفروشان میدان تره‌بار عرضه نماید. بارفروش نیز این محصول را خریده و به خرده فروشان می‌فروشد، در حالی که در بازار همگانی، کشاورز می‌تواند محصول را به بازار منتقل نموده و فروش آن به خرده فروشان یا خریداران خُرد را شخصاً (یا توسط نماینده‌ای که قرار می‌دهد) به عهده گرفته و سودی را که قرار بود یک واسطه ببرد، نصیب خویش و خریدار نماید. بدین صورت، کالا با قیمت پایین‌تری به دست خریدار نهایی می‌رسد و کشاورز نیز سود بیشتری را از تولید خود کسب می نماید.[1]

این مثال، برای سایر تولیدکنندگان نیز صادق بوده و وجود بازار همگانی می‌تواند واسطه‌های غیر ضروری را حذف نماید و در عین حال، منافع بیشتری نصیب هر دو گروه تولیدکننده و مصرف‌کننده‌بگرداند.

مثال دیگر در این زمینه، بازار کالاهای دست دوم مانند اثاثیهٔ منزل است. در نظام بازار مغازه‌ای فعلی، اشخاصی که اثاثیه و لوازم اضافی دارند، محلی برای تبادل کالاهای خود جز مغازهٔ سمساری نمی‌یابند، در حالی که اگر بازاری همگانی، مخصوص این لوازم در نظر گرفته شده بود، این افراد می‌توانستند در صورت تمایل، در محل بازار حاضر شده و کالاهای اضافی خود (که معمولاً پس از بردن اثاث به منزل جدید یا حالت‌های مشابه به تعداد قابل توجهی می‌رسند) را با قیمت مناسب‌تر فروخته و با قیمت بهتری به دست مشتری برسانند. طلای دست دوم قابل استفاده و سایر اجناس دست دوم نیز همین‌گونه است.

۱. در گزارشی که از مرحوم ابن شهر آشوب در داستان عقیل نقل گردید، به صندوق‌هایی اشاره شده بود که «اموال تجّار» در درون آنها قرار داشت. این مطلب، ما را به این نکته توجه می‌دهد که کاروان‌های تجاری، وقتی وارد یک شهر می‌شدند، در محل بازار آن که به سبک بازار همگانی بوده است، حاضر می‌شدند و در همان بازار، اقدام به فروش کالاهای خود می‌نمودند.

• عدم هزینه برای مکان عرضه و در نتیجه عدم تأثیر و عاملیت مکان عرضه در قیمت

در بازارهای مغازه‌ای، مغازه‌ها در حاشیهٔ خیابان‌ها یا در مجتمع‌های تجاری در مکان‌های معمولاً پررفت و آمد بنا شده‌اند و هزینهٔ سنگینی بابت زمین و ساختمان صورت گرفته که این هزینه‌ها، در قیمت کالایی که در این بازارها عرضه می‌شود تأثیر می‌گذارد.

در صورت گسترش بازارهای همگانی که در آن، فروشنده مالک مکان فروش نیست، حتی در فرض دریافت اجرت متناسب و متعارف از عرضه‌کنندگان این بازار نیز، با توجه به این که در بازار مغازه‌ای، هزینه‌های بسیاری معمولاً به خاطر اختصاصی بودن مکان قبلاً صرف شده و هنوز هم صرف می‌شود و این هزینه‌ها در بازار همگانی وجود ندارد، قیمت تمام شده به نحو محسوسی پایین‌تر خواهد بود. اگر مانند بازار زمان حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از عرضه‌کنندگان چنین بازاری مبلغی دریافت نشود، قیمت کالا و خدمات به نحو بارزی کاهش خواهد یافت.

• افزایش تولید به دلیل ارزان به دست مشتری رسیدن کالا و تمایل بیشتر به خرید

از مجموع فواید فوق این نکته استفاده می‌شود که در بازار همگانی، کالا ارزان‌تر به دست مشتری می‌رسد و به همین دلیل، رغبت به خرید افزایش یافته و در نتیجه، تولید نیز به تبع آن رونق بیشتری خواهد یافت.

• امکان‌پذیری پایین‌تر تحقق تبانی بر بالابردن بدون دلیل قیمت‌ها و به تبع آن، امکان بالاتر عدم دخالت دولت در قیمت‌گذاری کالاها و خدمات و تحصیل فواید اقتصادی آن

یکی از مطالبات فعالان اقتصادی از دولت عدم دخالت دولت در قیمت‌گذاری است. واقعیت این است که این مطالبه، به حق و دارای ثمرات اقتصادی مناسب است؛ چرا که وقتی در اثر افزایش تقاضای یک کالا نسبت با مقدار موجود آن در بازار، قیمت آن بالا می‌رود، انگیزه برای تأمین آن کالا از طریق تولید و یا تجارت نیز افزایش می‌یابد و در نتیجه تأمین آن کالا، تقاضای آن کالا را در نسبت با عرضهٔ آن متعادل می‌کند؛ لذا قیمت، کاهش یافته و متعادل می‌شود. از سوی دیگر، اگر در اثر کاهش تقاضای یک کالا نسبت با مقدار موجود آن، قیمت آن کاهش یابد، انگیزه برای خرید آن کالا از سوی مشتریان افزایش یافته، خرید آن کالا، تقاضای آن را در نسبت با مقدار موجود آن متعادل می‌کند و قیمتِ افزایش یافته، متعادل می‌شود. قیمت‌گذاری، تمام روابط طبیعی را به هم می‌زند و باعث کم‌گذاشتن از کار و عرضهٔ محصول بی‌کیفیت و بی‌عدالتی می‌شود.

عدم دخالت دولت در قیمت‌گذاری، مطابق احکام شرعی نیز می‌باشد. طبق نظر مشهور فقها، حکم حرمت قیمت‌گذاری حاکم حتی بر کالاهای مشمول حکم احتکار(۵ یا ٦ مادهٔ غذایی

اساسی) –پس از احتکار آنها توسط محتکر و دستور حاکم به فروش آنها توسط خود محتکر– ثابت است، هر چند در حدود و ثغور این حرمت، اختلاف است، چه رسد به غیر این چند قلم کالا که تقریباً تمام فقها، یا به ممنوعیت قیمت‌گذاری حاکم تصریح کرده‌اند یا از فحوای کلام و استدلال آنها، این مطلب استفاده می‌شود.

امکان اجرای حکم ممنوعیت قیمت‌گذاری حاکم و اختیارداری فروشندگان در تعیین قیمت، در چنین بازاری قابلیت بیشتری دارد؛ چرا که هیچ‌گونه انحصاری در این بازار وجود ندارد و لذا تحقق تبانی بر بالابردن بدون دلیل قیمت‌ها در چنین بازاری، بسیار سخت‌تر خواهد بود.

دلایل مطلوبیت بازار همگانی تخصصی مبتنی بر قانون سبقت در برابر بورس (بازار همگانی تخصصی مبتنی بر روش حراج)

در دنیای امروز، «بورس» نیز از روش بازار همگانی بهره برده است اما مبنای عملکرد آن، مبتنی بر روش حراج می‌باشد. بورس، شامل بازارهایی همگانی و تخصصی است، یعنی برای هر کالای مشخص(مثل سهام یک شرکت مشخص) یک بازار همگانی شکل گرفته است که همهٔ فروشندگان آن کالا می‌توانند در آن حاضر شده و به عرضهٔ کالای خود اقدام کنند. امکان خرید نیز برای عموم خریداران در آن فراهم است. معاملات در بورس‌ها، توسط نرم‌افزار رایانه‌ای معاملات که بر اساس قواعد مبتنی بر روش حراج طراحی شده است انجام می‌گیرد.

در این مجال، بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت به طور تخصصی در یک کالای همسان، با بازار همگانی مبتنی بر روش حراج در آن کالای همسان مقایسه می‌شود. برای درک بهتر، می‌توان فرض گرفت که هر دو با نرم‌افزار معاملاتی مخصوص خود معاملات را انجام می‌دهند.

قبل از این مقایسه، اصل نیازی که به خاطر آن این روش‌ها اعمال می‌شود را نباید از یاد برد. اصل نیاز، این است که عدهٔ زیادی از کسانی که صاحب یک کالای همسان مانند سهام یک شرکت هستند، می‌خواهند این کالای خود را به متقاضیان آن که فراوان هستند، بفروشند. یک روش قدیمی برای چنین حالتی، قرار گرفتن یک واسطه برای خرید از فروشندگان و فروش به متقاضیان است. چه راه حلّی می‌توان ارائه کرد که همهٔ فروشندگان و همهٔ خریداران را بتواند در یک فضای معاملاتی با یکدیگر مرتبط کند تا فروشندگان و خریداران در صورت به وجود آمدن انگیزه برای معامله، بدان اقدام کرده و واسطه‌ای هم در کار نباشد؟ روشی که معمولاً در بورس‌های دنیا برای این مسأله وجود دارد، ایجاد یک بازار همگانی مبتنی بر نوع خاصی از روش حراج می‌باشد.

قبلاً قواعد بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت بیان گردید. در این‌جا برای فهم دقیق تفاوت‌ها

و امکان مقایسه، قواعد بازار همگانی مبتنی بر روش حراج تبیین می‌گردد. لازم به ذکر است این روش خاص از حراج، تنها در بازاری قابل اجرا است که به طور تخصصی برای تبادل یک کالای همسان ایجاد شده باشد.

قواعد بازار همگانی مبتنی بر نوع خاص از روش حراج (روش موجود در بورس‌های متعارف دنیا):

• اصل عدم مالکیت فروشنده و خریدار نسبت به مکان معامله: عدم مالکیت هیچ‌کدام از فروشندگان و یا خریداران نسبت به مکان و جایگاه معامله.

• اصل همگانی بودن: امکان فروش برای عموم فروشندگان (یعنی هر صاحب متاع یا هر علاقمند به فعالیت) و امکان خرید برای عموم خریداران.

• اصل در عرض هم قرار گرفتن تمام فروشندگان و اولویت‌بندی بر اساس پیشنهاد پایین‌ترین قیمت فروش و در عرض هم قرار گرفتن تمام خریداران و اولویت‌بندی بر اساس پیشنهاد بالاترین قیمت خرید: از میان فروشندگان، هر کسی که قیمت پایین‌تری پیشنهاد داد، برای انجام معامله مقدم‌تر خواهد بود و از میان خریداران نیز هر کسی که قیمت بالاتری پیشنهاد داد، برای انجام معامله، مقدم‌تر خواهد بود.

• اصل صف: تشکیل یک صف ازپیشنهاددهندگان قیمت واحد برمبنای سبقت زمانی: اگر چند پیشنهاد دهندهٔ قیمت، چه فروشنده باشند و چه خریدار، یک قیمت واحد را پیشنهاد دهند و قیمت آنها کمترین قیمت فروشندگان و یا بالاترین قیمت خریداران باشد، برای انجام معامله، هر کدام که زودتر این قیمت را پیشنهاد داده باشد، مقدم‌تر خواهد بود.

• اصل انجام معامله در صورت پذیرش پایین‌ترین قیمت فروشندگان توسط یکی از خریداران و یا پذیرش بالاترین قیمت خریداران توسط یکی از فروشندگان.

• اصل قرار گرفتن قیمت در آخرین معاملهٔ صورت گرفته به عنوان قیمت آن کالا در آن زمان: این قیمت، در هر زمان، تحقق یافته و فعالان بازار به طور طبیعی از آن اطلاع پیدا خواهند کرد. این اصل، نتیجهٔ اصل قبل و جزء لاینفک این روش است.

همان طور که مشاهده می‌شود، نتیجهٔ این نوع از روش حراج، وجود یک قیمت واحد برای کالا در هر زمان است که کل بازار را به خود متوجه می‌نماید. روند این قیمت در طول زمان، نموداری را شکل می‌دهد که تمام چشم‌ها را به سمت خویش خیره می‌کند. امروزه این قیمت و روند آن از طریق رسانه‌ها نیز اعلام می‌گردد.

بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت(به صورت حضوری باشد و یا به صورت غیر حضوری و با کمک نرم‌افزار معاملات)، بازاری است که فروشندگان در طول یک مسیر قرار می‌گیرند و

خریداران برای مواجه شدن با فروشندگان و انجام معامله به پیمایش مسیر طولی اقدام می‌نمایند. طبیعت این بازار، عدم تحقق یک قیمت واحد برای معاملات آن در هر زمان است که طبیعتاً چیزی برای اعلام عمومی و رسانه‌ای در آن وجود ندارد. در این بازار امکان این وجود دارد که در یک زمان واحد، چندین معامله با قیمت‌های متفاوت در جایگاه‌های متعدد از این بازار رخ دهد.

تفاوت مهم و تأثیرگذار این دو بازار، «وجود و اعلام یک قیمت واحد برای کالا در هر زمان و مبنا بودن آن» در بازار همگانی مبتنی بر روش حراج و «عدم وجود قیمت واحد برای معاملات و عدم اعلام عمومی هر گونه قیمت»در بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت است.

قبل از بیان آسیب‌های بازار همگانی مبتنی بر روش حراج، باید عنایت ویژه داشت که بحث در مقایسهٔ این دو گونه از بازار همگانی، یک بحث روبنایی است نه زیربنایی، بدین معنا که اگر اشکال و ایرادی متوجه نظام سرمایه‌داری هست، اصل اشکال، به خاطر ابتناء این نظام بر پایه‌های ظالمانهٔ ربا و اکل مال به باطل بوده که در تمام ساختارهای پولی و مالی آن ریشه دوانده است و اگر انقلابی رخ می‌داد و این پایه‌های حرام برچیده شده و اصلاح واقعی پدیدار می‌گشت، ضرر آسیب‌هایی که بیان خواهد شد، به مقدار بسیار زیادی کاهش می‌یافت.

آسیب‌های بازار همگانی مبتنی بر روش حراج (آسیب‌های وجود و اعلام یک قیمت واحد برای کالاها در هر زمان)

۱. اثرپذیری شدید از اتفاقات و اخبار، ناپایداری و حتی فروپاشی.

گفته شد که بازار مبتنی بر روش حراج، در هر زمان، یک قیمت واحد برای کالا معرفی می‌کند و این قیمت در طول زمان، نموداری را شکل می‌دهد که تمام نگاه‌ها به سمت آن بوده و مبنای انواع و اقسام تجزیه و تحلیل‌ها قرار می‌گیرد. این وضعیت، نوعی نگرش و رفتار را در میان فعالان بازار پدید می‌آورد که در روند قیمت تأثیرگذار می‌باشد.

در پیش چشم بودن دائمی قیمت و وجود نمودار و شاخص، حساسیت افراد را بر می‌انگیزد. از طرف دیگر، در هر بازاری، رخداد یک اتفاق و انتشار یک خبر می‌تواند بر روی انگیزهٔ عدّه‌ای از افراد تأثیر گذاشته و به پذیرش یک قیمت که تا قبل از آن رخداد و خبر، آن را نامناسب می‌دانستند وادار نماید. البته عدهٔ دیگری، از این خبر به دلایل مختلف منفعل نشده و اقدام به معامله نمی‌کنند. این، ویژگی ثابت همهٔ بازارها در هر زمان و مکان می‌باشد. در بازار مبتنی بر روش حراج، رفتار گروهی که از آن رخداد و خبر تأثیر پذیرفته‌اند، بر روی قیمت تأثیر می‌گذارد و نمودار و شاخص را تغییر می‌دهد. نکتهٔ مهم این است که از آن‌جا که در پیش‌چشم بودن دائمی قیمت و نمایش تغییرات آن، حساسیت افراد را برمی‌انگیزد و در ایشان هیجان می‌آفریند، این تغییر در قیمت، که به

استناد این رخداد یا خبر رخ داده است، باعث انفعال گروه بیشتری می‌شود و آنان را نیز به معامله وادار می‌نماید. عکس‌العمل این افراد، سرعت تغییرات را شدت می‌بخشد.

وجود قیمت واحد در هر زمان و اطلاع‌رسانی دائمی آن و استفاده از انواع شاخص‌ها در بازارهای مالی امروز دنیا، نمادی از خطا و اشتباه در اقتصاد غربی است. اندک تغییری در شاخص‌ها که گاه علتی طبیعی دارد و به سرعت هم آن علت بر طرف می‌شود، باعث نگرانی و تشویش و گاه دگرگونی‌های بزرگ می‌گردد. یکی از علل مهم فروپاشی در بورس‌ها، همین است. به این مطالب که توسط یکی از کارشناسان غربی بیان شده است توجه فرمایید:

> انواع و اقسام توضیحات فنی، برای فروپاشی بازار سهام وجود دارد اما اساساً همهٔ این‌ها، در روانشناسی گلّه‌ای خلاصه می‌شود. در بازار پر امید یا اصطلاحاً گاو که ارزش سهام بالا می‌رود، حتی زیرک‌ترین سرمایه‌گذاران، مغلوب چیزی می‌شوند که آلن گرینسپن رئیس پیشین بانک مرکزی آمریکا، آن را شعف نامعقول نامیده، اما وقتی گله، تغییر مسیر می‌دهد که گاهی دلیلش، صرفاً تغییر جهت وزش باد است، حال و هوای اعضای آن ممکن است از شعف، به افسردگی دگرگون شود و آن گاه است که گله رم می‌کند. وقتی یک گاو وحشت می‌کند، ترسش به کل گله سرایت کرده و همه رم می‌کنند. همه نمی‌دانند چرا ترسیدند. فقط سرشان را بالا می‌گیرند و فرار می‌کنند. تا ترس هست، هر نوع تفکر معقولی کنار زده می‌شود.[1]

از دلایل مهم آن چه در این بیان، رفتارهای گله‌ای خوانده می‌شود، وجود قیمت واحد در هر زمان و اعلام دائمی اطلاعات و شاخص‌های معاملات بازار می‌باشد که در روش حراج، وجودِ آن اجتناب ناپذیر است.

ممکن است گفته شود: اگر قیمت شاخصی وجود نداشته باشد، هر کسی، به یک قیمت پایین و یا بالا معامله می‌کند و باعث بی‌عدالتی خواهد بود.

لکن در پاسخ باید گفت: در برخی روایات نیز اشاره شده است که: «**ذَرُوا الْمُسْلِمِينَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ**»[2] یا «**دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ**»[3] یا «**ذَرُوا النَّاسَ فِي غَفَلَاتِهِمْ يعيش [يَعِشْ]**

---

۱. مستند «ترقی پول» قسمت پنجم «حباب در حال تلاشی» به نویسندگی و اجرای نایل فرگوسن، استاد تاریخ اقتصاد دانشگاه هاروارد.

۲. مسلمانان را رها کنید خداوند بعضی از ایشان را توسط بعضی دیگر روزی می‌دهد. **قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله و سلم **لَا يَتَلَقَّى أَحَدُكُمْ طَعَاماً خَارِجاً مِنَ الْمِصْرِ وَ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ ذَرُوا الْمُسْلِمِينَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ**. من لا يحضره الفقيه، ج۳، ص۲۷۳؛ الكافي (ط – الإسلامية)، ج۵، ص۱۶۸.

۳. الأمالي (للشيخ الطوسی)، ص۳۹۷.

بَعْضُهُمْ مَع بَعض»[1] بدین معنا که نباید در معاملات جامعه دخالت کرده و بر قیمت‌ها تأثیرگذاری نمود، بلکه لازم است مردم را در زمینهٔ معاملات و قیمت‌هایی که بر سر آن توافق می‌کنند به حال خودشان واگذاشت.

۲. بستر مناسبی برای انتشار اکاذیب، جوسازی، ایجاد حباب و تأثیرگذاری بر روی شاخص‌ها، تخریب اخلاق و ترویج بی‌اعتمادی

تأثیرپذیری بالای قیمت از رویدادها و خبرها در این بازار قیمت‌مبنا، زمینهٔ نامطلوبی را برای جوسازی فراهم می‌آورد. عدّه‌ای با هدف کسب سود سرشار، شایعات و اکاذیبی را ایجاد نموده و یا به آنها دامن می‌زنند. چنین فضایی، بسیار بیشتر از حد معمول یک بازار متعارف، زمینهٔ بی‌اخلاقی و فساد را دارا است. این مطلب قابل انکار نیست که به طور کلی هر بازاری می‌تواند زمینهٔ جوسازی را کم و بیش داشته باشد اما زمینهٔ جوسازی در بازار بورس، بسیار شدید و تعجب آور است.

۳. شکل‌گیری یک گروه بورس‌باز مجهز به ابزار علم و تحلیل، برای کسب سود بیشتر در برابر عموم مردم و سرمایه‌گذاران و طبیعتاً ایجاد ترس از سرمایه‌گذاری

وجود قیمت واحد در هر زمان و وجود نمودار تغییرات آن در نسبت با زمان، فرصتی را برای تحلیل و بررسی عوامل تأثیرگذار بر قیمت فراهم نموده و عده‌ای را در پیش‌بینی قیمت در آینده خبره کرده است. این تحلیل و بررسی، دانشی مخصوص در علم اقتصاد غربی امروز ایجاد کرده است. هر چند این پیش‌بینی‌ها قطعی نیستند اما تا حدودی جواب می‌دهند و باعث پدید آمدن عده‌ای بورس‌باز شده‌اند. نقطهٔ مقابل این گروه، عده‌ای از مردم هستند که علاقمند به سرمایه‌گذاری می‌باشند اما پیچیدگی ایجاد شده توسط بورس‌بازان، آنان را از سرمایه‌گذاری در این بازار، هراسناک می‌کند. اگر آن قیمت واحد در هر زمان و نمودارهای مربوط به آن نبودند، همهٔ سرمایه‌گذاران، در یک ردیف قرار می‌گرفتند و با آرامش خاطر و انگیزهٔ بیشتری وارد این بازار می‌شدند.

۴. عدم توانمندی بازار در انعکاس صحیح میزان تقاضای واقعی در نسبت با عرضه به خاطر غیر واقعی و یا غیر قابل اعتماد بودن قیمت

---

۱. مردم را در غفلت‌هایشان رها کنید تا بعضی توسط بعضی دیگر زندگی کنند. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج۲، ص۲٤٦، این نبوی را صاحب جواهر این گونه نقل کرده است: «**دعوا الناس علی غفلاتها**» جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۲۲، ص٤٦١. این روایات هر چند از استحکام سندی لازم برای استنباط احکام فقهی برخوردار نیستند اما در مجموع می‌توان به صدور این مضمون، خصوصاً با توجه به تأیید آن توسط مضامین روایات دیگر، اطمینان پیدا کرد.

یکی از کارکردهای بازار سالم، ایجاد فهم صحیح از میزان تقاضا در نسبت با عرضه برای فعالان اقتصادی است تا بتوانند در صورت وجود نیاز، تأمین‌کنندهٔ آن باشند. این فهم، با استفاده از حدود قیمتی که آن کالا در بازار دارد پدید می‌آید. در بازار همگانی مبتنی بر روش حراج، که در آن حسّاسیت‌ها بالا است و زمینهٔ جوسازی و جوپذیری فراهم‌تر است، قیمت نمی‌تواند مبیّن میزان نیاز حقیقی باشد و لذا مورد اعتماد قرار نمی‌گیرد. در نتیجه تصمیم‌گیری‌های اقتصادی با مشکل و نگرانی مواجه شده، حرکت اقتصادی کند می‌شود.

۵. عدم تناسب اعلام دائمی قیمت‌ها و روند تغییرات آن با آرامش روانی، فرهنگ اسلامی و مهندسی‌فرهنگی

وجود یک قیمت برای کالا در هر زمان و دائماً پیش چشم مردم قرار گرفتن آن، باعث ایجاد هیجانات بی‌جا گردیده و اصولاً مسأله‌سازی برای مردم یک جامعه است. چرا باید دائم یک سری اعداد و شاخص‌ها در پیش چشم مردم مطرح شود و امور اقتصادی برای مردم به نحوی کاملاً غیر ضروری و ناصحیح اهمیّت یابد؟ چرا باید مردم دائم چرتکه بیندازند که چقدر دارند و چقدر ندارند و یک روز از افزایش قیمت دارایی‌ها خوشحال و روز دیگر غمگین شوند؟ این وضعیت مناسب با جامعه‌ای است که همهٔ امور خود حتی فرهنگ را بر اساس اقتصاد تعریف می‌کند و اقتصاد اصل اساسی است اما برای کشوری که هدف انسان را بسیار فراتر از معیشت بهتر و رفاه بیشتر می‌داند و اسلام و اهداف مقدس آن را محور مهندسی همهٔ شئون جامعه و از جمله اقتصاد می‌داند، یک نقیصه است. در کشور ما بنا است که همه چیز بر اساس فرهنگ ناب اسلام مهندسی گردد و فرهنگ و اخلاق اصل باشد.

بررسی روش معاملات بورس از منظر روایات

آن چه گذشت اشکالات و مفاسد اقتصادی روش حراج در بورس بود.

قبلاً قواعد و شاخصه‌های بازار متعالی اسلامی (بازار امیرالمؤمنین علیه‌السلام) مطابق با روایات بیان گردید که بورس فاقد بسیاری از این شاخصه‌ها می‌باشد.

یکی از این شاخصه‌ها هماهنگی با احکام و آداب اسلامی معاملات است. روش حاضر در بورس بسیاری از آداب معاملات از منظر اسلام را پشتیبانی نمی‌کند، در حالی که روش مبتنی بر قانون سبقت کاملاً هماهنگ با آداب معاملات است. مطالعهٔ آداب معاملات این واقعیت را روشن می‌سازد که معاملات در نگاه اسلام تعامل دو انسان در یک ساحت مستقل با رعایت اصول انسانی و رفق و مدارا است.

روایاتی وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود شایسته نیست با در نظر گرفتن یک قیمت به

عنوان قیمت بازار، مانع شکل‌گیری توافق بر سر قیمت‌های متفاوتی که مورد پسند طرفین واقع می‌شود، گردید. در این روایات آمده است: «**ذَرُوا الْمُسْلِمِینَ یَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ**»[1] یا «**دَعُوا النَّاسَ یَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ**»[2] یا «**ذَرُوا النَّاسَ فِي غَفَلَاتِهِمْ یعیش [یَعِشْ] بَعْضُهُمْ مَعَ بَعض**»[3] که به این مطلب اشاره دارند که نباید در معاملات جامعه دخالت کرد و لازم است مردم را در زمینهٔ معاملات و قیمت‌هایی که بر سر آن توافق می‌کنند به حال خودشان واگذاشت.[4]

برتری بازار همگانی تخصصی مبتنی بر قانون سبقت در مقایسه با بورس

با توضیحاتی که دربارهٔ بازار بورس و آسیب‌های آن بیان گردید، برتری‌های بازار همگانی تخصصی مبتنی بر قانون سبقت در مقایسه با بورس (بازار همگانی تخصصی مبتنی بر روش حراج) در عناوین زیر خلاصه می‌شود:

۱. تأثیر پذیری معقول و منطقی از رویدادها و خبرها.

۲. عدم فراهم بودن بستر شایعات و جوسازی‌ها.

۳. حکفرمایی تعامل و گفتگو و رفتارهای منطقی به جای جوسازی و جوزدگی.

٤. منطقی‌تر بودن سود و یا زیان اقتصادی فعالان این بازار حتی در کنش‌های واقعی و غیر صوری در بازار[5].

---

۱. مسلمانان را رها کنید خداوند بعضی از ایشان را توسط بعضی دیگر روزی می‌دهد. **قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ لَا یَتَلَقَّی أَحَدُکُمْ طَعَاماً خَارِجاً مِنَ الْمِصْرِ وَ لَا یَبِیعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ ذَرُوا الْمُسْلِمِینَ یَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ.** من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۲۷۳؛ الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۵، ص۱٦۸.

۲. مردم را رها کنید خدا بعضی از ایشان را توسط دیگری روزی می‌دهد. **قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: لَا یَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ یَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ.** الأمالی (للشیخ الطوسی)، ص۳۹۷.

۳. مردم را در غفلت‌هایشان رها کنید تا بعضی توسط بعضی دیگر زندگی کنند. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج۲، ص۲٤٦، این نبوی را صاحب جواهر این گونه نقل کرده است: «**دعوا الناس علی غفلاتها**» جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۲۲، ص٤٦۱. این روایات هر چند از استحکام سندی لازم برای استنباط احکام فقهی برخوردار نیستند اما در مجموع می‌توان به صدور این مضمون، خصوصاً با توجه به تأیید آن توسط مضامین روایات دیگر، اطمینان پیدا کرد.

٤. با توجه به قرائن ضمنی این روایات، به نظر می‌رسد این جمله در صدد بیان این نکته است که نباید با در نظر گرفتن یک قیمت به عنوان قیمت بازار، مانع شکل‌گیری توافق بر سر قیمت‌های متفاوتی که مورد پسند طرفین واقع شده گردید. قرائن ضمنی روایات یکی در مورد این است که کسی به دنبال کاروان‌های تجاری خارج‌از شهر نرود و دیگری این که اشخاص‌شهری فروش کالای اشخاص‌غیر شهری را به عهده نگیرند. در هر دو مورد، یک واسطه (در مورد اول واسطهٔ تجاری و در دومی واسطهٔ وکالتی) به فعالیت تجاری اضافه می‌گردید که فاصلهٔ قیمت معاملهٔ بدون واسطه و قیمتی که به عنوان قیمت بازار شهر مورد توجه قرار می‌گرفته را به خود اختصاص می‌داد. معمولاً بهانهٔ این واسطه‌گری، عدم آشنایی عرضه‌کننده با قیمت بازار بوده است و به نظر می‌رسد بیان جملهٔ «**ذروا المسلمین یرزق الله بعضهم من بعض**» و امثال آن نیز با هدف نفی این بهانه صورت می‌گرفته است که نتیجهٔ آن حذف یک واسطهٔ بی‌دلیل از اقتصاد بوده است.

۵. حکمرانی قیمت واحد در بورس، باعث غیر منطقی بودن سود و یا زیان اقتصادی فعالان این بازار حتی در تغییراتی که حقیقتاً در قیمت کالا مؤثر است شده است. بدین صورت که اگر مواد اولیهٔ تولید یک کالا کم شود و یا

۵. وجود ثبات، آرامش و امید و فراهم بودن بستر اعتماد فعالان اقتصادی.

٦. حکفرمایی ارزش‌هایی انسانی صحیح مثل مشتری‌مداری و وجهۀ مثبت و سازندۀ اجتماعی به جای سودمداری (همگرایی به جای واگرایی).

۷. تنوع‌پذیری نوع معاملات بر اساس شرایط عرضه‌کننده و متقاضی با توجه به گفتگو مدار بودن و دو طرفه بودن معاملات.

۸. یکسان بودن برای عموم خریداران و یا فروشندگان و عدم برتری و سلطۀ یک گروه و عدم ترس عموم مردم از سرمایه‌گذاری.

۹. انعکاس صحیح میزان تقاضای واقعی در نسبت با عرضه به علت واقعی بودن قیمت

۱۰. تناسب با آداب اسلامی معاملات.

۱۱. تناسب با آرامش روانی، فرهنگ اسلامی و مهندسی فرهنگی.

۱۲. تناسب با نگاه توحیدی به اقتصاد و رزق و روزی و هماهنگ با نظام اخلاقی اسلام.

دلایل مطلوبیت عالی‌ترین بازار اسلامی؛ بازار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام:

بازار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، همان بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت به همراه برخی ویژگی‌ها بود. این ویژگی‌ها به همراه فوائد آن در ذیل می‌آید:

اوّل: ویژگی تخصصی بودن بازارها

این ویژگی، باعث تمرکز بازار بر یک دستۀ کالا یا خدمات مشخص می‌شود و امکان انتخاب بهتر برای خریدار در مورد کالای مورد نظر را فراهم می‌سازد. به علاوه، این ویژگی در کنار ویژگی همگانی بودن، باعث فراهم‌آوردن اسباب جذب مشتری به نحو شدیدتر می‌شود.

دوم: ویژگی عدم اخذ اجرت از محل‌های فروش

این ویژگی نیز باعث کاهش قیمت تمام شدۀ کالا گردیده و از عوامل تسهیل فعالیت بازاریان به شمار می‌رود، ضمن آن که به اثر بخشی دو ویژگی بعدی یعنی نظارت و موعظه، کمک شایانی می‌کند.

سوم و چهارم: نظارت دائمی بر عملکرد فعالان بازار و موعظۀ همه‌روزۀ ایشان

برای توضیح ضرورت این دو ویژگی در یک بازار، مناسب است نگاهی به شخصیت گروهی

به هر دلیلی قیمت آن افزایش یابد، در این بازار، تغییر به سرعت انعکاس می‌یابد و قیمت کالا را افزایش می‌دهد در حالی که جمع زیادی از عرضه‌کنندگان آن کالا در این زمان اصلاً کالا را با مواد اولیۀ گران تهیه نکرده‌اند و بی‌دلیل سود می‌برند. عکس این مطلب نیز در مورد کاهش قیمت می‌تواند صادق باشد. در حالی که در بازار همگانی مبتنی بر قانون سبقت، تا مدت‌ها پس از گران شدن مادۀ اولیه، موضوع «خرید قبل یا تولید قبل» در معاملات به طور جدی وجود دارد و بر اساس آن گفتگو و تعامل می‌شود و سود و زیان منطقی‌تر است.

فعالان اقتصادی از منظر امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به عنوان حسن ختام این گفتار بپردازیم. ایشان در نامه به مالک اشتر می‌فرمایند:

ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتُّجَّارِ وَ ذَوِي الصِّنَاعَاتِ، وَ أَوْصِ بِهِمْ خَيْراً الْمُقِيمِ مِنْهُمْ وَ الْمُضْطَرِبِ بِمَالِهِ وَ الْمُتَرَفِّقِ بِبَدَنِهِ، فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَ أَسْبَابُ الْمَرَافِقِ وَ جُلَّابُهَا مِنَ الْمَبَاعِدِ وَ الْمَطَارِحِ فِي بَرِّکَ وَ بَحْرِکَ وَ سَهْلِکَ وَ جَبَلِکَ، وَ حَيْثُ لَا يَلْتَئِمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا وَ لَا يَجْتَرِءُونَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهُمْ سِلْمٌ لَا تُخَافُ بَائِقَتُهُ، وَ صُلْحٌ لَا تُخْشَى غَائِلَتُهُ، وَ تَفَقَّدْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِکَ وَ فِي حَوَاشِي بِلَادِکَ. وَ اعْلَمْ مَعَ ذَلِکَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقاً فَاحِشاً وَ شُحّاً قَبِيحاً وَ احْتِكَاراً لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَكُّماً فِي الْبِيَاعَاتِ، وَ ذَلِکَ بَابُ مَضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوُلَاةِ.[1]

در این فراز، حضرت، ضمن بر شمردن خصوصیات فعالان اقتصادی و سفارش نسبت به ایشان، گروه کثیری از ایشان را تنگ‌نظر، بدمعامله، بخیل و احتکارکننده و اهل زورگویی در معاملات دانسته‌اند و این امر را به عنوان خصلتی زیانبار برای جامعه و عیبی برای مسئولین بر شمرده‌اند. دو ویژگی نظارت دائمی و موعظهٔ همیشگی در بازار، سبب خواهد شد نه تنها آثار سوء این خصلت، تضعیف شده و امکان ظهور و بروز نیابد، بلکه زمینهٔ از بین رفتن آن فراهم شود.

اگر تمام ساختارهای اقتصادی اصلاح شده باشد و جامعه از این جهت به سمت صلاح و فلاح گام بردارد، نظارت دائمی و موعظهٔ همیشگی در بازار، به خاطر خصلت‌هایی که حضرت برشمردند، اجتناب ناپذیر است.

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، ۲جلد، اسلامیه، تهران، چاپ: دوم، ۱۳۹۵ق.

۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب علیهم‌السلام، ٤جلد، علامه، قم، چاپ: اول، ۱۳۷۹ ق.

۳. ابن عساکر، أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، ۸۰ جلد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ ه ق

٤. ابو مخنف کوفی، لوط بن یحیی، وقعة الطفّ، ۱جلد، جامعه مدرسین، ایران؛ قم، چاپ: سوم، ١٤١٧ ق.

---

۱. نهج‌البلاغة (للصبحي صالح)، ص۴۳۸.

٥. احسایی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، عوالي اللئالي العزيزية، ٤ جلد، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ایران، اول، ١٤٠٥ هـ ق

٦. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٢٦ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، ایران، دوم، ١٤٠٤ هـ ق

٧. بیهقی، ابوبکر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن الكبرى، ١٠ جلد، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ ق

٨. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات أو الإستنفار و الغارات، ٢جلد، انجمن آثار ملی، تهران، چاپ: اول، ١٣٩٥ ق.

٩. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، امام شناسی، ١٨جلد، علامه طباطبایی، مشهد، سوم، ١٤٢٦ ش.

١٠. دینوری، ابو حنیفه، احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، چهارم، ١٣٧١ش.

١١. دينوري، ابن قتيبة، امامت و سیاست (تاریخ خلفاء)، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ١٣٨٠ش.

١٢. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح، ٢٥ جلد، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، قم، ایران، اول، ١٤١٩ هـ ق

١٣. سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، ١٠مجلد، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، قم، ایران، ١٤٢٠ ه ق

١٤. شاكري، حسين، سلسلة الأعلام من الصحابة والتابعين، ٧ جلد، نشر ستاره، قم، ایران، دوم، ١٤١٨ هـ ق

١٥. شريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (للصبحي صالح)، ١جلد، هجرت، قم، چاپ: اول، ١٤١٤ ق.

١٦. طبرسی، حسن بن فضل، مكارم الأخلاق، ١جلد، شریف رضی، قم، چاپ چهارم، ١٤١٢ ق.

١٧. طبرسی، علی بن حسن، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، ١جلد، المكتبة الحيدرية، نجف، چاپ: دوم، ١٣٨٥ق / ١٩٦٥م / ١٣٤٤ش.

١٨. طریحی، فخر الدين، مجمع البحرين، ٦ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ایران، سوم، ١٤١٦ هـ ق

١٩. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، العدة، ٢ جلد، چاپخانه ستاره، قم، ١٤١٧ هـ ق

٢٠. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، ١٠ جلد، دار الكتب الإسلامية،

تهران، ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق

۲۱. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ایران، دوم، ۱۴۱۴ هـ ق

۲۲. فرگوسن، نایل، مستند تصویری ترقی پول(The ascent of money)، قسمت پنجم با عنوان حباب در حال تلاشی (Blowing bubbles)

۲۳. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، در یک جلد، منشورات دار الرضي، قم، ایران، اول، هـ ق

۲۴. قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ ق

۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسير القمي، ۲جلد، دار الكتاب، قم، چاپ: سوم، ۱۴۰۴هـ ق.

۲۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الكافي (ط -الإسلامية)، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق

۲۷. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الكافي (ط - دار الحديث)، ۱۵ جلد، دار الحديث للطباعة و النشر، قم، ایران، اول، ۱۴۲۹ هـ ق

۲۸. کوفی، محمد بن محمد اشعث، الجعفريات - الأشعثيات، در یک جلد، مکتبة نينوى الحديثة، تهران، ایران، اول، هـ ق.

۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۱۱۱جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۳۰. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ٤۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت، لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق

۳۱. نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ۱جلد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۳۲. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت، لبنان، اول، ۱۴۱۴ هـ ق

۳۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله/ حسن زاده آملی، حسن و کمره‌ای، محمد باقر، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة و تكملة منهاج البراعة (خوئى)، ۲۱جلد، مكتبة الإسلامية، تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۰ ق.

احمد ابراهیمی
پژوهشگر سال ششم درس خارج مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

احکام معالجهٔ پزشک و مراجعهٔ بیمار همراه با لمس و نظر

(قسمت دوم)

مقدمه

در بخش اول حکم معالجه پزشک در دو فصل (طبابت همراه با لمس و نظر به غیر عورت و به عورت) مورد بررسی قرار گرفت که عمده دلیل برای جواز اثبات طبابت، معتبره ابی حمزه و اثبات ملازمه رجوع بیمار با جواز معالجه طبیب است.

در بخش دوم حکم مراجعه بیمار در دو فصل (معالجه همراه لمس و نظر به غیر عورت و به عورت) مورد بررسی قرار گرفت. در ادله این بخش علاوه بر معتبره سابق، قاعده عدم اضرار مطرح و این دو گفتار کبرویاً و صغرویاً مورد بحث قرار گرفت.

واژگان کلیدی

لمس، نظر، معالج و ضرورت.

بخش سوم: حکم بیمار در مراجعه نزد طبیب

فصل اول: حکم مراجعه بیمار نزد طبیب غیر همجنس در علاج همراه لمس و نظر حرام به غیر عورت

مبحث اول: آرای مراجع عظام تقلید

محقق خویی در جواب سؤال ذیل مراجعه بیمار و آشکار کردن موی سر را جایز دانسته و می‌فرمایند:

بعض النساء و الفتیات المومنات یعافین من تساقط شعورهن تساقطاً غیرطبیعی فهل یجوز لهن عرض انفسهن علی الطبیب المختص بذلک مع العلم بانه سیکشف علی شعورهن العلاج؟

جواب:

اذا کان تحمل هذه الحاله حرجیاً علیهن جاز لهن مراجعة الطبیب و کشف شعورهن امامه.[1]

آیت الله تبریزی در جواب سؤال صرف ارفقیت را کافی دانسته و لمس و نگاه را جایز دانسته و می‌فرمایند:

و اذا ابتلی الرجل او المراة بمرضٍ ولا یمکن علاجه الا بالنظر او اللمس المواضع التی لایجوز للمراة ان تنظر الیها بالنّسبة للرجل وکذا الرجل لایتسنی له علاج المراة الا اذا نظر الی المواضع بالنسبة للمراة التی لا یجوز النظر الیها فعلی فرض امکان المریض والمریضه العلاج عند المحارم او المماثلین الا انه یوجد من المماثلین الاجانب فی الطلب من هو احذق فهل یجوز العلاج عند الاجانب فی هذه الغرض؟

جواب:

«باسمه تعالی اذا کان احذق فلا باس به.»[2]

ایشان نسبت به فرض دیگر می‌فرمایند:

و کذا اذا عد مرضاً و کان خبرة الرجل اقوی من خبرة المراة فی العلاج.[3]

---

۱. همان.

۲. فقه الاعذراالشرعیه، ص۲۰۹.

۳. همان، ص۲۱۰.

آیت الله سیستانی در جواب سؤال ذیل می‌فرمایند:

احیاناً تدعوا الحاجة المریضة الی اللمس المباشر ولا یوجد الممرض او یکون طلبه محرجاً او تکون الممرضة ارفق بالمریض من الممرض؟

جواب:

اذا دعت الضرورة للفحص او العلاج و توقف علی اللمس المباشر جاز ذلک فی مفروض السؤال مع الاقتصار فیه علی مقدار الضرورة البتة.[1]

و در جواب سؤال دیگر:

اذا کان المریض امراة و الممرض رجلاً فهل یکون الحکم نظیر ما مد؟

می فرمایند:

نعم.[2]

آیت الله فاضل:

به طور کلی در صورت وجود پزشک همجنس؛ خوب است بیمار به پزشک غیرهمجنس مراجعه نکند و اگر معاینه نیاز به نگاه کردن یا لمس جایی از بدن داشته باشد که نگاه به آن یا لمس آن حرام است؛ مراجعه به غیر همجنس حرام است مگر در موارد زیر:

الف- تشخیص بیماری توسط پزشک همجنس ممکن نباشد.

ب- مراجعه به پزشک همجنس موجب عسر و حرج باشد.

ج- مراجعه به پزشک همجنس موجب تشدید بیماری یا تأخیر در بهبودی گردد.

د- موارد اضطرار دیگر.[3]

آیت الله خامنه‌ای در حکم مراجعه زن به طبیب برای عمل سزارین ضرورت را لازم دانسته، می‌فرمایند:

«... به هر حال لمس و نظر مرد اجنبی به زن هنگام عمل سزارین و بستن لوله های رحم حرام است مگر در حال ضرورت.»[4]

---

۱. الفتاوی المیسرة، ص٤٢٦.

۲. همان، ٤٢٧.

۳. احکام پزشکان وبیماران، ص٤٧.

٤. اجوبة الاستفتائات، ص٢٧٨.

خلاصه تتبع

موارد جواز مراجعه محدود به صدق عناوین ثانوی از جمله ضرورت و اضطرار و عسر و حرج و ... است. آیت الله تبریزی بر خلاف مشهور فقهای معاصر، صرف احذق و خبره بودن را برای جواز مراجعه کافی می‌دانند.

در بخش سابق گذشت که مرجع ضمیر«ـه» در معتبره ابی حمزه در «**اذا اضطرت الیه**» علاج رجل است و باید دو ضرورت صادق باشد و صرف اینکه پزشک غیر همجنس خبره تر است و ضرورتی در معالجه بیمار برای خبره‌تر بودنش نیست، معالجه همراه لمس و نگاه بر پزشک حرام است.

مبحث دوم: ادله و اسناد حکم

بحث در مورد سند و دلیل حکم جواز مراجعه بیمار، دارای اهمیت است زیرا بر اساس جواز در مراجعه نزد پزشک، حکم معالجه نمودن پزشک هم بر اساس قاعده ملازمه که گذشت، روشن می‌شود.

دلیل اول: معتبرۀ سابق ابی حمزه

الف: دلالت روایت

در روایت سؤال از یک زن بیمار است که بدنش شکستگی و زخم دارد، امام علیه‌السلام می‌فرمایند: پزشک مرد در فرض ضرورت می‌تواند زن بیمار را معالجه کند، البته اگر زن بخواهد.

ب: نقد و بررسی دلالت

اشکال در دلالت: مقصود اصلی در روایت حکم طبیب و معالج است و امام علیه‌السلام در این روایت حکم طبیب را بیان می فرمایند و به حکم بیمار اشاره نشده است.

جواب از اشکال: در مقام یک ملازمه عرفی بین جواز معالجه و جواز مراجعه است و جواز معالجه طبیب با جواز عرضه داشتن بیمار اعضای بدن خود را نزد طبیب ملازمه دارد و بر اساس این ملازمه عرفی دلالت روایت بر جواز مراجعه بیمار نزد پزشک غیر همجنس ثابت است. علاوه بر این تعبیر «**ان شاءت**» در ذیل حدیث بر جواز مراجعه بیمار دلالت می‌کند؛ زیرا اینکه زن اگر خواست مراجعه کند دلالت بر جواز مراجعه دارد و حاکی از این است، که امام علیه‌السلام در مقام بیان حکم مراجعه بیمار است.

با توجه به آنچه در بخش دوم گذشت این روایت حکمی بیشتر از قاعده عام اضطرار را اثبات نمی‌کند. علاوه براینکه شمولش نسبت به برخی از فروض محل مناقشه بود؛ مثلاً حکم معالجه همراه لمس پزشک غیر همجنس را شامل نیست. لذا عمده دلیل این بحث قاعده اضطرار است

که در گفتار دوم مورد بحث قرار می گیرد.

دلیل دوم: قاعده عام اضطرار
بررسی قاعده در دو بحث کبروی و صغروی
گفتار اول: آیات و روایات دال بر اثبات قاعده اضطرار
آیات کریمه

الف: ﴿**إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزيرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ**﴾[1]

ب: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ ... فَمَنِ اضْطُرَّ في‏ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ**﴾[2]

ج: ﴿**إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ**﴾[3]

د: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ في‏ ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى‏ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحيمٌ**﴾[4]

گرچه نسبت به دلالت بعضی آیات سؤالاتی مطرح است از جمله اینکه؛ اگر به جهت سوء اختیار و یا تقصیر اضطرار ایجاد شد باز هم قاعده رفع حکم شامل آن می‌شود؟ و یا اینکه مراد از باغی، عادی و متجانف به اثم چیست؟ آیا مراد افراط و تفریط است و یا طلب کننده لذت و خورنده کثیر و یا کسی که بر امام عصر خویش شورش کند و... ولی مسلم است که این آیات شریفه در مقام اثبات یک قاعده عام اباحه محرمات در فرض اضطرار است.[5] خصوصا با ضمیمه روایات شریفه اثبات قاعده یقینی و قطعی است.

روایات شریفه

الف. روایت ابابصیر

شیخ طوسی با سندش از ابابصیر:

عن الحسین بن سعید عن فضالة عن حسین عن سماعة عن ابی بصیر **قال: سالت اباعبدالله** علیه السلام **عن المریض هل تمشک له المراة شیاً فیسجد علیه؟ فقال** علیه السلام: **لا الّا ان**

---

۱. بقره، ۱۷۳.
۲. مائده، ۳.
۳. نحل، ۱۱۵.
۴. انعام، ۱۴۵.
۵. جزوهٔ خارج‌اصول استاد علیدوست، ازص۶۲۴–ص۶۲۷، با تلخیص.

یکون مضطراً لیس عنده غیرها ولیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه.[1]

سند حدیث

برخی با توجه به نکات ذیل بعد از مناقشه در سند روایت فرمودند:

> این روایت از حیث سندی قابل پذیرش نیست. بلکه فقط می تواند مؤید احادیث دیگر باشد؛ زیرا... فضاله متعدد است ولی به قرینه روایت کردن حسین بن سعید می‌فهمیم که مراد فضاله بن ایوب ازدی ثقه و استاد حسین بن سعید می‌باشد.
>
> حسین مردد است و قرینه ای برای تعیین حسین در روایت نیست.
>
> ابابصیر هم که بین چند نفر مشترک است.[2]

ولی بنا بر بعض مبانی رجالی حدیث معتبر است؛ زیرا اولاً سند شیخ طوسی به حسین بن سعید بنا بر سند شیخ در فهرست، صحیح است و مراد از حسین به قرینه راوی و مروی عنه در اسناد متعدد، حسین بن عثمان ثقه است و ابابصیر معروف در روایات یا ابابصیر اسدی و یا ابابصیر مرادی است، که هر دو ثقه می‌باشند.[3]

دلالت حدیث

از نظر دلالت معنای روایت عام است و قاعده رفع حرمت تکلیفی در فرض اضطرار ثابت می شود و در مقام هم اگر بیمار مضطر به مراجعه نزد طبیب غیر همجنس است، این مراجعه به حکم روایت جایز است.

ب. روایت سماعه

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ: **«سالته عن الرجل یکون عینیه الماء فینزع الماء منها فیستلقی علی ظهره الایام الکثیرة: اربعین یوماً او اقل او اکثر فیمتنع من الصلاة الایام الا ایماءً وهو علی حاله فقال: لا باس بذلک و لیس شی مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه.»**[4]

سند حدیث

این حدیث مضمره است زیرا در روایت نام امام معصوم علیه‌السلام ذکر نشده است تنها بحثی

---

۱. وسائل، ج٤، ح٧، باب یک ازابواب قیام در صلاة.

۲. کتاب النکاح(مکارم)، ج۱، ص٤٩.

۳. استاد محترم راهنما.

٤. وسائل، ج٥، ص٤٨٢، ح٦، باب یک ازابواب قیام درصلاة.

در مضمرات سماعة است که برخی می‌فرمایند: سماعه چون کتابی داشته که در ابتدای آن می‌گوید: **سالت الصادق علیه السلام** بعد می‌گوید: **سالته** که همه اینها مرجعش امامین صادق و باقر علیهما السلام است.[۱]

دلالت حدیث

از جهت دلالت مثل روایت سابق می‌تواند منشأ یک قاعده عمومی در رفع حرمت هنگام اضطرار باشد.

خلاصهٔ روایات

بیان قاعده عام (ما من شیء الا وقد احله لمن اضطر الیه) تنها در همین دو روایت آمده است.[۲] و هر دو روایت از جهت سند بر بعض مبانی که بیانش گذشت، معتبر است.

علاوه بر این روایات، از روایات دیگر رفع حرمت تکلیفی قابل اثبات است. از جمله حدیث رفع که در ذیل می‌آید:

ج: حدیث رفع

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله و سلم **رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّيَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَةٍ.**[۳]

روایت شریف از جهت سندی صحیح است و از جهت دلالی هم اضطرار یکی از موارد نه گانه‌ای است که حرمت تکلیف مقید به اضطرار، رفع شده است.

گفتار دوم: معنای ضرورت و اضطرار

الف: معنای لغوی اضطرار

استاد علیدوست در کتاب فقه و مصلحت می‌فرمایند؛

- اضطرار مصدر باب افتعال، به معنای وادار کردن وکشاندن به چیزی می‌آید.[٤]

---

۱. کتاب النکاح(آیت الله مکارم)، ج۱، ص۵۰.

۲. همان.

۳. وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۳٦۹.

٤. صحاح اسماعیل بن حماد، ج۲۰، ص۷۲۰؛ لسان العرب ابن منظور، ج٤، ص٤۸۳ و٤۸٤.

• اضطرار دارای معنای متعدی است.

• ابن منظور اضطرار را مأخوذ از ضرر به معنای ضیق می‌داند.[1]

• اضطرار گاه معنای اسمی و لازم به خود می‌گیرد و در معنای احتیاج استعمال می‌شود.[2]

اضطرار در این معنا در جایی به کار می‌رود که شخص بدون رسیدن به آنچه مضطر گردیده، در حرج وضیق قرار می‌گیرد. این کاربرد در متون فقهی و عرف ما رایج و معروف است. بلکه متبادر از آن در زمان ما این معنا و استعمال است.

ب: تساوی معنای واژه ضرورت با اضطرار

استاد در معنای ضرورت می‌فرمایند:

آمیخت و قرابت مفهومی این دو لفظ تا حدی است که در بسیاری از متون علمی با عنوان هریک از دیگری سخن به میان امده است. واژه شناسان عرب ضرورت را اسم برای مصدر اضطرار می دانند.[3] بنابراین هرگاه اضطرار به معنای وادارکردن و الجا باشد، ضرورت برحاصل این کار و نتیجه آن اطلاق می‌شود. ولی چنانچه به معنای احتیاج استعمال شود ضرورت مرادف آن بوده و هر دو اسم مصدر خواهند بود.

گرچه بعضی حقوق دانان بین ضرورت و اضطرار تفاوت گذاشته‌اند و منشأاضطرار را برخلاف ضرورت امر درونی دانسته‌اند.[4] اما این تفریق (بر فرض عدم جعل اصطلاح خاص) بنیان علمی ندارد و کتب لغوی ضرورت را اسم مصدر اضطرار دانسته‌اند.[5] واضح است که در عرف، ضرورت و اضطرار همسان با یکدیگر به وفور در معنای احتیاج و نیاز شدید کاربرد دارند.[6]

ج: اضطرار در فقه و نصوص شرعی و تفاسیر متعدد از آن

استاد چندین سؤال در بحث طرح نموده و بعد از آن دوگانگی ادله در بیان اضطرار را ذکر می‌کنند.

۱. اضرار در فقه و نصوص شرعی به چه معناست؟

۲. آیا فقه و نصوص شرعی در مورد این واژه اصطلاح خاص دارند؟

۳. آیا این واژه در فقه وشریعت به یک معناست یا در معانی متعدد کاربرد دارد؟

---

۱. همان.

۲. تاج‌العروس من جواهر القاموس، ج۱۲.

۳. لسان العرب، ج٤، ص٤٨٣؛ المصباح المنیر، ص٣٦٠؛ تاج‌العروس من جواهرالقاموس، ج۱۲، ص۳۸۸.

٤. ایرج گلدوزیان، حقوق جزای عمومی ایران، ص۲۵۸، به نقل از فقه و مصلحت، ص۱۲۱.

۵. «الضرورة اسم لمصدر الاضطرار»، منابع شماره۱ پاورقی همین صفحه.

٦. فقه و مصلحت، ص۱۲۲ با تلخیص.

عدم اصطلاح شرعی

ظاهر سخن برخی[1] از فقها بلکه صریح برخی دیگر[2] این است که شارع مقدس و فقها در مورد این واژه اصطلاح خاص ندارد و این ماده با مشتقات آن، به همان معنای لغوی و عرفی(اعم از معنای لازم و متعدی) در نصوص شرعی و متون فقهی به کار رفته است. این سخن مطابق قاعده است زیرا هر واژه‌ای را که شارع مقدس حکم قرارداد و تفسیر خاصی از آن ارائه نداد، باید بر معنای عرفی آن عمل کرد. واژه مورد بحث نیز از این قبیل است. به عنوان مثال در قرآن کریم مشتقات این ماده هفت مرتبه استعمال شده است[3] بدون اینکه تفسیری از آن ارائه شود.

با این همه این سخن از دو جهت قابل ملاحظه و مناقشه است، مثلاً:

۱. در مواردی فقها به تفسیر واژه اضطرار پرداخته و در آن اختلاف کرده‌اند، نظیر اختلافی که با یکدیگر در تفسیر اضطرار مسوّغ طعام حرام دارند. از یک سو شیخ طوسی و گروهی آن را به خوف تلف و مردن معنا کرده و گروهی دیگر این تفسیر از اضطرار را ناکافی دانسته و بر آن خوف مرض یا ضعفی که منجر به عقب ماندن از کاروان و امثال آن در مسافرت گردد افزوده‌اند.[4]

۲. در حالی که مطابق برخی نصوص اضطرار در اکل میته به ضرورتی تفسیر گردیده که اگر از میته استفاده نکند، بدن از کار می‌افتد[5] در روایتی دیگر معنایی وسیع از آن ارائه گردید. تا جایی که هر معامله و مبادله‌ای را ناشی از ضرورت دانسته است.

فی صحیحة عمربن یزید **قال قلت لابی عبدالله** علیه السلام: **جعلت فداک ان الناس یزعمون ان الربح علی المضطر حرام و هو من الربا قال: و هل رایت احداً یشتری غنیاً او فقیراً الّا من الضرورة.**[6]

دوگانگی مدلول نصوصی در تفسیر اضطرار باعث شده است تا برخی از فقها دو معنا برای آن تصور نمایند؛

مرتبه اول: اضطراری که مسوّغ حرام است نظیر آنچه در اضطرار مسوّغ اکل میته گذشت.

مرتبه دوم: اضطرار به معنای مطلق حاجت متداول و احتیاج در زندگی و تجارت نظیر آنچه

---

۱. جواهرالکلام، ج۳٦، ص٤۲۷.
۲. محمدجوادجوادمغنیه، فقه الامام جعفرالصادق علیه السلام، ج٤، ص۳۹۳.
۳. بقره، آیات ۱۲٦و۱۷۳؛ مائده، آیه۳؛ انعام، آیات ۱۱۹ و ۱٤٥؛ نحل، آیه۱۱٥؛ لقمان، آیه۲٤.
٤. جواهرالکلام، ج۳٦، ص٤۲٦ و ٤۲۷.
٥. وسائل الشیعه، ج۲٤، ابواب الاطعمة المحرمة، باب۱، ص۹۹، ح۱.
٦. همان، ج۱۷، ابواب آداب التجارة، باب٤٠، ص٤٤۷، ح۱.

در روایت دوم گذشت.[1]

د: نظر مختار استاد علیدوست در بیان چند مطلب

۱- معنای واحد ضرورت نزد عرف و شرع

بدون شک شارع مقدس در مورد مفهوم اضطرار و سایر مشتقات این ماده، وضع جدید و اصطلاح خاص ندارد و الا آن را بیان می‌کرد و در اختیار ما قرار می‌گرفت. این سخن چنانچه مقبول همه فقها و عالمان فریقین نباشد بدون تردید مقبول اکثر نزدیک به کل است. بنابر این مفهوم عرفی این واژه با مفهوم شرعی آن یکی است.

۲- ضرورت؛ حاجت گریز ناپذیر

تتبع در متون لغت (به عنوان راهی مطمئن برای رسیدن به معنای عرفی این واژه در عصر تشریع) می‌رساند که اضطرار به معنای الجاء، احتیاج، ضیق و مضطرّ به معنای ملجأ و محتاج است. البته صرف احتیاج و عادت در صورتی که به ضیق و الجاء و ناچاری نرسد، اضطرار نیست و اگر احیاناً این واژه در آن مورد استعمال شود به دلیل مشابهت و مجاز است نه حقیقت و اصل.

۳- ضرورت واجد معنا و مرتبه واحد

در تمام مواردی که در ادله شرعی و تعبیرهای فقهی واژه مضطر و اضطرار به کار رفته است -جز در موارد وجود قرینه- باید بر معنای لغوی و عرفی آن حمل شود و آن هم یک معنا بیش نیست از این رو تصور دو معنا و دو مرتبه برای اضطرار توجیه فنی و علمی ندارد و آنچه مجوز و مسوق حرام است، تحقق اضطرار به معنای عرفی آن است.

۴- مورد روایت ضرورت است

در روایت امامعلیه‌السلام معامله هر شخص را از روی اضطرار دانسته‌اند در حالی که در همهٔ معاملات اضطرار به معنای عرفی آن وجود ندارد. در این باره باید گفت این حدیث هرگز دلیل بر توسعه معنای شرعی اضطرار نمی‌شود. امام علیه‌السلام در ردِّ اندیشه کسی که جواز معامله با مضطر و کسب سود از این ناحیه را حرام می‌داند و فکر می‌کند چون مضطر انگیزه طبیعی برای معامله ندارد، پس نباید با او معامله کرد یا نباید در معامله او سود برد، می‌فرمایند: این اندیشه اشتباه است. انسان‌ها در معاملاتی که انجام می‌دهند انگیزه و خواستی دارند، اتفاقاً این

---

۱. «لیس المراد من الاضطرار هو الذی یحل المخدورات. بل المراد الاضطرار و الاحتیاج فی التجارة.» زین الدین الجبلی العاملی، الروضة البهیة، ج۲، ص۲۶۳؛ روح الله الموسوی[الامام] الخمینی، المکاسب المحرمة، ج۱، ص۵۱ و...

انگیزه در مضطر مورد توهم بیشتر است چرا که تحقق معامله برای وی ضروری است. نظیر شخصی که به دلیل مریضی یا بدهی اضطرار به فروش مسکن یا مرکب خویش می‌کند در اینجا بدون شک مصلحت اقتضا می‌کند که معامله را با وی صورت دهند و مشکل وی را از این طریق حل کنند.

۵- اختلاف فقها در تشخیص موارد ضرورت

وضوح معنای عرفی اضطرار و اتحاد نظر شارع با عرف در این معنا مستلزم اتحاد نظر فقها در تشخیص و تعیین مصداق در مورد این واژه نیست. بسیار اتفاق می‌افتد که صاحبان اندیشه و نهضت در تفسیر واژه اتحاد نظر و در تشخیص تعیین عینیت‌ها برای آن مفهوم اختلاف نظر دارند. بنابر این عدم وفاق در داوری نسبت به مصادیق اضطرار نمی‌تواند دلیلی بر اختلاف بر تفسیر مفهوم اضطرار باشد هر چند بسیاری از اختلاف‌ها در تشخیص مصداق به اختلاف در تفسیر واژه بر می‌گردد.

۶- ضرورت در همهٔ موارد فقه؛ حاجت گریز ناپذیر

در تفسیر اضطرار بیان گردید که تصور دو معنا و مرتبه برای آن صحیح نیست و بر حاجت تا به مرز الجاء و گریز ناپذیری نرسد، ضرورت صادق نیست و آنچه مسوق حرام است این نوع از حاجت یعنی اضطرار و ضرورت است.

۷- معیار تفسیر ضرورت؛ عرف عام

باید توجه داشت که معیار در تفسیر مفاهیمی چون عسر، حرج، ضرر و اضطرار که شارع در مورد آن وضع و تفسیر خاصی ندارد، عرف عام است لکن در تطبیق این مفاهیم در مصادیق معیار تشخیص و اطمینان مکلف و کسی است که متصدی اجرای حکم است.[1]

نقد بیان استاد

اگر ضرورت بیمار به حد حاجت گریز ناپذیر در دو جهت (اصل مراجعه و مراجعه نزد همجنس) برسد، براساس قاعده اضطرار مراجعه‌اش نزد پزشک غیر همجنس جایز خواهد بود و طبق قاعده معالجه منحصر در نگاه کردن نیست بلکه در صورت نیاز معالجه با لمس هم جایز است.

آنچه از این تحقیق در معنای اضطرار گذشت زوایای معنا و مبانی کلی انطباق بر مصادیق روشن شد و براین اساس ضرورت و اضطرار در تمام ابواب فقه بجز موارد منصوص شرعی واجد معنی و مرتبه واحد است. لیکن به نظر می‌رسد، بیان استاد قابل مناقشه باشد؛

---

۱. فقه و مصلحت، ص۱۱٤ تا ۱۲۱ با تلخیص.

اولاً: اینکه اضطرار در تمام ادله و ابواب فقه دارای معنای واحدی بوده، محلّ تأمل است؛ زیرا این واژه واجد معنای نسبی است، به این معنا که نسبت به تکالیف خاص، حد و مرز اضطرار متفاوت است.

ثانیاً: معیار در تفسیر ضرورت فقیه است که بر اساس مفاسد محرمات در هر موردی تفسیر خاصی از آن ارائه می‌دهد. همانطور که در بحث ضرر این امر در بیان محقق نراقی تصریح شده است.

ثالثاً: روایت صحیحه هم با نسبی بودن معنای ضرورت سازگار است. در فصل دوم تحقیقی نسبت به قیود اضطرار و ضرورت و نسبی بودن معنای آن و لزوم تفسیر فقیه ارائه خواهد شد.

دلیل سوم: قاعده لاضرر

این قاعده در نزد فقها یک امر مسلم است و در کتاب‌های فقهی و قواعد فقه پیرامون آن مباحث ارزشمندی ارائه نموده‌اند. در این مقام در قالب چند سؤال زوایایی از آن روشن می‌شود؛

تبیین قاعده با چند سؤال و جواب

۱- ادله اثبات این قاعده چیست؟ و در نزد فقها چه جایگاهی دارد؟

الف: اثبات قاعده

جواب؛ فخر المحققین:

لإمكان استلزامه الضرر بأن يحيط بمال الراهن و الضرر منفي بالحديث المتواتر...[۱]

در جای دیگر می‌فرمایند:

الحرج و الضرر منفيان بالآية و بالخبر المتواتر...[۲]

ب: جایگاه قاعده

محقق نراقی نسبت به جایگاه قاعده در نزد فقها می‌فرمایند:

أنّ نفي الضرر و الضرار في الأحكام الشرعية، من الأصول و القواعد الثابتة بالأخبار المستفيضة، المعتضدة بعمل الأصحاب، الموافقة للاعتبار، المناسبة للملّة السمحة السهلة، المعاضدة بنفي الحرج و العسر و المشقة، كما ورد في الكتاب و السنة، فهذا أصل من الأصول كسائر القواعد و الأصول الممهدة و دليل شرعي

---

۱. إيضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد؛ ج۲، ص۴۸

۲. همان، ج۳، ص۳۱۵.

يستدل به في موارده.[1]

این قاعده علاوه بر اینکه در نزد فقها یک قاعدۀ مسلم است، در موارد زیادی در فقه استفاده می‌شود و اختصاصی به یک باب خاص ندارد.

۲- مفاد قاعده و کیفیت دلالت قاعده در مقام چیست؟

الف: مفاد قاعده

محقق نراقی:

محصّله: أنّ الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه و لا من جانب بعضهم بعضا، فكلّ ما كان متضمّنا لضرر، فهو ليس مما يرضى الله به و ليس من أحكامه.[2]

ب: دلالت قاعده

در مقام؛ حکم حرمت کشف بدن نزد پزشک اجنبی، نسبت به بیمار یک حکم ضرری است و بر اساس قاعده هر حکم ضرری نفی شده است.

۳- معیار و حد ضرر چیست؟

محقق نراقی:

ما يسمّى ضررا عرفا، فما لا يكون كذلک- و إن كان فيه نقص شيء كمثقال حنطة- لا يعدّ ضررا و ليس منفيّا و لا يعارض نفيه أدلّة ثبوت الأحكام، بل الضرر قد يختلف باختلاف الأشخاص و الأموال و البلاد و الأزمنة و في الأحكام المتعارضة، مثلا: إذا كان أحد في الصلاة عند زرع كثير له و أراد أحد أخذ سنبلة واحدة من زرعه، فلا يقال: إنّه ضرر منفي، فيعارض **لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ** بخلاف ما لو أخذ نصف ما زرعه و أمثاله.[3]

۴- تبیین حد و حدود ضرر در موارد مختلف فقه برای نفی احکام اولیه کیست؟

در فصل بعدی پیرامون تبیین قاعده اضطرار و ضرورت بحث خواهد شد و بر اساس شواهدی ضرورت از مقوله مفاهیمی بیان خواهد شد که تفسیر آن برعهده فقیه است. در مفهوم ضررمحقق نراقی می‌فرماید:

---

۱. عوائد الأيام فی بيان قواعد الأحكام؛ ص۵۳.

۲. همان، ص۵۱.

۳. همان، ص۵۷.

... و علی الفقیه ملاحظة ذلک في الموارد.[1]

توضیح این بحث در فصل بعدی خواهد آمد.

۵- معیار در تطبیق قاعده کیست؟

استاد علیدوست:

تطبیق این مفاهیم در مصادیق معیار تشخیص و اطمینان مکلف و کسی است که متصدی اجرای حکم است.[2]

مکلف بر اساس تفسیری که از فقیه می گیرد، در مورد خود تطبیق می نماید.

فصل دوم: حکم مراجعه بیمار نزد طبیب همراه لمس و نظر حرام به عورت

مبحث اول: اقوال و آرای مراجع عظام

در عبارت برخی از فقهیان بحث جواز مراجعه بیمار مطرح نشده، ولی در بحث جواز معالجه، بین لمس و نظر به عورت و غیر آن، فرقی نگذاشته اند. همانطور که در بخش دوم گذشت بین جواز معالجه و جواز مراجعه ملازمه است. برخی دیگر از فقهیان متعرض مقام شده‌اند و صرف ضرورت مطلق را برای جواز مراجعه کافی ندانسته و جواز مراجعه بیمار را در فرض ضرورت همراه حرج و یا خوف مرض... محدود نموده‌اند.

محقق خوئی:

لایجوز تعریض نفسها بکشف العورة مالم تضطر للعلاج ضرورة محرجة.[3]

و در سؤال از تعقیم بر فرض که وجود حمل حرجی است، می‌فرمایند:

لایجوز ذلک عند الطبیب الرجل و اما عند طبیب المراة فان کانت المبتلاة بالعمل المذکور فی رحمها و ارادت الطبیة ربط الانوب للعلاج جاز ذلک.[4]

ایشان مطلق ضرورت را برای کشف عورت کافی نمی‌دانند و ضرورت را مقید به حرج و

---

۱. همان.

۲. فقه و مصلحت، ص۱۲۱.

۳. فقه الاعذار الشرعیه والمسائل الطبیة من صراة النجاة، ص۲۹۷.

۴. همان، ص۲۰۹.

مشقت می‌کنند. مثلاً نسبت به ضرورت صاحب فرزند شدن می‌فرمایند:

لایجوز ذلک...[1]

آیت الله تبریزی در جواب همان سؤال می‌فرمایند:

إذا خافت من المرض فی رحمها وان عدم انجاب الاولاد مستند إلی المرض فلا باس بذلک فی مقام التداوی.[2]

خلاصه تتبع

آنچه مسلم است برخی از فقها در لمس و نظر به عورت با غیر عورت فرق می‌گذارند و صورت جواز لمس و نظر به عورت را به مراتب محدودتر از لمس و نظر حرام به غیر عورت می‌دانند. برخی ضرورت را مقید به حرج، برخی مقید به مشقت و برخی به خوف مرض می‌دانند و ضرورت مقید را مجوز می‌دانسته و صرف ضرورت را کافی نمی‌دانند. از جهت دیگر در تطبیق مصادیق هم بسیاری از مواردی را که با لمس و نظر غیر عورت جزو ضرورت دانسته، در لمس و نظر به عورت جزو مصادیق ضرورت و اضطرار نمی‌دانند. دلیل این امر هم شدت حرمت و مفسده لمس و نگاه به عورت نسبت به غیر عورت می‌باشد که در بخش سابق در چند محور مطرح شد.

مبحث دوم: ادله و اسناد حکم

دلیل اول: معتبرهٔ ابی حمزه که در مباحث سابق گذشت.

دلالت روایت بر مقام شامل چندین سؤال و ابهام است که این سؤالات تنها بر اساس برخی مبانی قابل جواب است. لذا بر اساس برخی دیگر از مبانی که تفصیل آن گذشت یا شامل مقام نیست و یا هم تنها برخی از فروض مقام را شامل است. لذا دلالت روایت نسبت به مقام مبتنی بر امور ذیل است:

الف: آیا روایت شامل طبیب است و یا شامل بیمار هم می‌شود؟

در جواب این سؤال گذشت، که بر اساس ملازمه عرفی این روایت شامل حکم مراجعه بیمار هم می‌شود.

---

۱. همان، ص۲۰۷.

۲. همان.

ب: آیا این روایت تنها شامل طبیب مرد و مراجعه بیمار زن است و یا عکس آن و همجنس بودن طبیب و بیمار هم هست؟

در جواب این سؤال گذشت که اولاً به جهت ملازمه عرفی این روایت با قاعده عام اضطرار، امکان تسری از مورد روایت به دیگر موارد هم هست و ثانیاً بر فرض عدم پذیرش ملازمه مثل محقق خویی باز به جهت تنقیح مناط قطعی و یا ادعای اولویت امکان تسری به موارد دیگر است. خصوصاً نسبت به همجنس امکان اولویت خیلی واضح است که اگر روایت دال بر جواز مراجعه بیمار نزد طبیب غیر همجنس همراه لمس و نظر به عورت بود به اولویت بر جواز مراجعه بیمار نزد طبیب همجنس همراه لمس و نظر عورت دلالت دارد.

دلیل بر اولویت: مفسدهٔ لمس و نظر به عورت غیر همجنس از لمس و نظر به عورت همجنس به مراتب شدیدتر است. این مطلب در مباحث آینده می‌آید.

ج: آیا روایت تنها شامل لمس و نظر به غیر عورت است و یا اطلاق دارد و شامل لمس و نظر به عورت هم می‌شود و کشف عورت را هم در بر می‌گیرد؟

گذشت که اطلاق روایت نسبت به عورت محل تأمل است. گرچه در نهایت این اطلاق پذیرفته شد.

د: آیا روایت شامل معاجه همراه لمس هم می‌باشد و یا مخصوص معالجه همراه نگاه است؟

همانطور که گذشت مورد روایت، نظر است و ملازمه‌ای بین لمس و نظر وجود ندارد علاوه بر اینکه غالبا مفسده لمس از نظر بیشتر است.

دلیل دوم: قاعدهٔ عام اضطرار

اثبات قاعده و تحقیق در مفاد آن و بررسی معنای اضطرار در فصل اول همین بخش گذشت. آنچه در این گفتار محل بحث است بررسی قیود اضطرار در هنگام کشف عورت است. سؤال در این گفتار این است که آیا اضطرار برای کشف غیر عورت با اضطرار برای کشف عورت متفاوت است یا نه؟

بحثی در فصل دوم از بخش دوم گذشت که حرمت لمس و نظر به عورت نسبت به غیر عورت شدیدتر است و این شدت حرمت به جهت مفسدهٔ بیشتر لمس و نظر به عورت از غیر آن است. بر اساس همان بحث در مبحث تتبع، تفاوت فتاوای علما روشن بود، که ضرورت در معالجه همراه لمس و نگاه به عورت را محدودتر از ضرورت در معالجه همراه لمس و نگاه به غیر عورت دانستند. به همین جهت تحقیقی در چند مطلب بیان می‌شود؛

تحقیق در قاعده ضرورت و اضطرار

۱- ملازمه معالجه پزشک با اضطرار بیمار

در مباحث سابق، ملازمه بین اضطرار بیمار و اباحه معالجه پزشک بیان شد. برخی ملازمهٔ عقلی ادعا کردند و برخی عرفاً این ملازمه را اثبات نموده‌اند. بر این اساس حکم فصل دوم از بخش دوم (حکم معالجه پزشک همراه لمس و نظر به عورت) مبتنی بر این گفتار است و هر حکمی مطابق ادله و قاعده اضطرار برای مراجعه بیمار بیان شود همان حکم در مورد پزشک هم جاری است.

۲- تزاحم حفظ جان با حفظ فروج

در فصل اول از بخش دوم بیان حضرت آیت الله شبیری زنجانی گذشت که اضطرار بیمار به دو گونه است. گاهی بیماری به حدی است که فرد در شرف مرگ و نقص جانی است و گاهی هم در آن حد نیست و خطر جانی متوجه بیمار نیست. فرض اول چون از باب حفظ نفس محترمه است خارج از محل بحث است و به جهت اینکه خداوند متعال حفظ نفس را از امور هامه دانسته است در صورت تزاحم بر احکام دیگر مقدم است و لذا معالجه طبیب هم به عنوان یک واجب کفایی مطرح خواهد بود. در این فرض علاوه بر اینکه معالجه نمودن یک امر واجب است، مراجعه بیمار هم برای حفظ جان خویش واجب خواهد بود.

روایات ناظر به این فرض:

روایت ابن وهب و مرسله ابن ابی عمیر[1]

عن ابی عبدالله علیه السلام **قال: قال امیر المومنین** علیه السلام**: اذا ماتت المراة و فی بطنها الولد یتحر ک شق بطنها و یخرج الولد و قال فی المراة تموت فی بطنها الولد فیتخوف علیها قال لا باس ان یدخل الرجل یده فیقطعه و یخرجه.**[2]

دلالت روایت: مورد این روایت فرضی است که زن بیمار برای حفظ جان به پزشک مرد مراجعه کرده است و این معالجه همراه لمس و نظر به عورت می باشد.

نصوص شرعی و عقل حاکم بر این است که حفظ جان انسان نسبت به فرج اهمیت بیشتری دارد و در صورت تزاحم تقدم دارد و این فرض داخل در بحث ضرورت و اضطرار مطلق نیست.

فرض دوم که حاجت شدید به معالجه است محل بحث در این مقام است و گذشت که این

۱. گذشت بنا بر بعض مبانی سند روایت معتبر است.

۲. الکافی، ج۵، ص۴۰۹ و ۴۱۰.

روایت شامل فرض اضطرار و حاجت شدید نمی‌شود.

۳- اضطرار و نسبی بودن آن

بحث فاخری از استاد علیدوست در معنای اضطرار در فصل اول همین بخش گذشت. ایشان فرمودند:

> معیار در ثبوت حکم تحقق اضطرار به معنای عرفی آن است و تصور دو معنا برای اضطرار توجیه علمی و فنی ندارد و مراد از اضطرار حاجت شدیدی است که عرفاً گریز ناپذیر باشد.[۱]

ارائه دادن معنای واحد برای اضطرار در تمام ادله محل تأمل است؛ به نظر می‌رسد در مواردی که ضرورت قید احکام است، به مناسبت حکم و موضوع متفاوت و تفسیر خاصی خواهد داشت از آنجایی که ضرورت موضوع یک حکم ثانوی است و آن حکم ثانوی در تزاحم با حکم اولی قرار گرفته باید برای تقدیم ضرورت در هر مورد تفسیری از آن ارائه داد تا نسبت به حکم اولی اهم باشد.

موارد ضرورت در فقه

جواز بعضی از امور محرمه در فقه مقید به ضرورت شده است. مثل جواز کذب و جواز شرب شراب و جواز نگاه به بدن نامحرم و یا جواز نگاه به عورت نامحرم و یا جواز ارتکاب عمل زنا و یا جواز استماع موسیقی و یا جواز اکل میتة... که جواز ارتکاب این محرمات مقید به ضرورت و اضطرار شده است و واضح است که قیود ضرورت در این موارد متفاوت است مثلا ضرورت برای حکم جواز نگاه به نامحرم با ضرورت برای جواز شرب شراب متفاوت است.

صحیحه عمربن یزید

> فی صحیحة عمربن یزید **قال قلت لابی عبدالله** علیه‌السلام: **جعلت فداک ان الناس یزعمون ان الربح علی المضطر حرام و هو من الربا قال: و هل رایت احداً یشتری غنیاً او فقیراً الا من الضرورة.**[۲]

در این روایت شریفه هر نوع معامله را به جهت ضرورت و اضطرار دانسته است، واضح است چنین اضطرار و ضرورتی نمی‌تواند مجوز محرمات باشد. ضرورت برای معامله همان

---

۱. فقه و مصلحت، ص۲۱.

۲. وسائل الشیعة، ج۱۷، ابواب آداب التجارة، باب ۴۰، ص۴٤۷، ح۱.

حاجت است. در حالیکه ضرورت برای جواز کشف عورت و یا شرب شراب غیر از مطلق حاجت است.

۴- نمونه‌هایی از قیود متفاوت در ضرورت

الف: اکل میته در فرض خوف تلف

شیخ طوسی نسبت به جواز اکل میته ضرورت به حد تلف شدن نفس را ملاک و معیار می‌دانند:

و إذا اختلط اللّحم الذّكيّ بالميتة و لم يكن هناک طريق الى تمييزه منها، لم يحلّ أكل شيء منه و بيع على مستحلّي الميتة و لا يجوز أن يأكل الميتة، إلّا إذا خاف تلف النّفس.[1]

علامه در تأیید ادعای شیخ طوسی که مطلق حاجت بلکه حتی حاجت شدید کافی نیست، می‌فرمایند:

و المعتمد: ما قاله الشيخ في (النهاية) لدلالة الآية عليه.[2]

ابن ادریس در همین مقام می‌فرمایند:

و لا يجوز ان يأكل الميتة إلّا إذا خاف تلف النفس، فإذا خاف ذلک أكل منها ما يمسک رمقه و هو بقية الحياة و لا يجوز له الامتلاء منها.[3]

ب: ترجیح بین محرمات در فرض اضطرار

شهید اول در بین محرمات در فرض اضطرار تفصیل داده و برخی از محرمات را به جهت مفسده کمتر ترجیح می‌دهند:

و لو أكره على الأكل فهو كخائف التلف و لا يتجاوز قدر الضرورة و هو ما يدفع التلف أو الإكراه و لو احتاج إلى الشبع للمشي أو العدو جاز و كذا لو احتاج إلى التزوّد من الحرام و ليس له بيعه على مضطر آخر، بل يجب بذل الفاضل عنه و لا فرق بين ميتة الآدمي و غيره و ليس له قتل مسلم و لا ذمّي و لا معاهد و لا عبده أو ولده و له قتل المرتد عن فطرة و الزاني المحصن و الحربي و ولده و زوجته الحربيّة. نعم قتل الرجل أولى من قتل المرأة و الطفل مع القدرة عليه و في جواز اغتذائه بلحم

---

۱. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص۵۸۶.

۲. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج۸، ص۳۳۸.

۳. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج۳، ص۱۱۳.

نفسه وجهان و يقدم طعام الغير على الميتة مع بذله إيّاه بثمن المثل مع القدرة عليه و لو طلب أزيد و كان قادراً عليه لم تجب الزيادة عند الشيخ و لو اشتراه به كراهة لإراقة الدماء، لأنّه كالمكره على الشراء و حينئذ لو امتنع المالک من بيعه حلّ قتاله و لو قتل أهدر دمه و كذا لو تعذّر عليه الثمن قهر الغير على طعامه و ضمنه و لا تحلّ له الميتة و لو تعذّر عليه القهر أكل الميتة و مذبوح الكافر و الناصب أولى من الميتة و كذا ميتة مأكول اللحم أولى من غيرها و مذبوح المحرم لحمه أولى من الميتة إذا كان تقع عليه الذكاة و يباح تناول المائعات النجسة لضرورة العطش وإن كان خمرا، مع تعذّر غيره و هل تكون المسكرات سواء، أو يكون الخمر مؤخراً عنها؟ الظاهر نعم، للإجماع على تحريمه بخلافها و لو وجد خمراً و بولاً أو ماء نجساً فهما أولى من الخمر، لعدم السكر بهما و لا فرق بين بوله و بول غيره و قال الجعفي: يشرب للضرورة بول نفسه لا بول غيره.[1]

ج: شرب شراب در وقت خوف تلف

شیخ انصاری برای جواز شرب شراب می‌فرماید:

> خوردن شراب برای معالجه درد مشکل است مگر خوف تلف باشد و معالجه منحصر به آن باشد.[2]

حضرت امام خمینی می‌فرمایند:

> لیکن جواز آن [معالجه با شراب] خالی از قوت نیست به شرطی که علم داشته باشد که مرض قابل معالجه است و علم داشته باشد که ترک معالجه با آن به هلاکت یا به چیزی که نزدیک به آن است منتهی می‌شود و علم به منحصر بودن معالجه با آن به آن معنایی است که ذکر کردیم و البته شدت مسأله شراب مخفی نیست پس به خوردن و معالجه به آن عجله نکند مگر آنکه در صورت ترک مداوا به آن ولو به سبب موافقت عده‌ای از دکترهای حاذق و صاحب دیانت و درایت ببیند که هلاکت یا مانند آن به خودش می‌رسد و گرنه باید بر مشقت صبر کند که شاید حضرت باری تعالی او را عافیت دهد. وقتی که ببیند او بر دینش محافظت دارد یا به او جهت

---

۱. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج۳، ص۲٤ و ۲٥

۲. صراط النجاة المحشی، ص۳۱۰، مسأله۱۳۱۷.

صبرش ثواب جزیل عطا کند.[1]

همین استوانه‌های فقاهت در جواز معالجه پزشک غیرهمجنس مطلق ضرورت را کافی دانسته‌اند، بلکه ظاهر عبارتشان مطلق حاجت است.[2]

این تفاوت قیود به جهت شدّت حرمت شرب شراب نسبت به لمس و نظر بدن نامحرم است. واضح است که مفسدهٔ شرب شراب به مراتب از مفسدهٔ لمس و نظر بیشتر و قبح آن در نزد متشرّعه به درجات از قبح لمس و نظر حرام فاحش‌تر است و همین تفاوت‌ها موجب اختلاف مراتب ضرورت در موارد خاص می‌شود.

شاهد بر نسبی بودن

در بحث قاعده لاضرر بیان محقق نراقی در اینکه ضرر نفی شده در احکام مختلف متفاوت است گذشت، ایشان می‌فرماید:

ما یسمّی ضررا عرفا، فما لا یکون کذلک- و إن کان فیه نقص شيء کمثقال حنطة- لا یعدّ ضررا و لیس منفیّا و لا یعارض نفیه أدلّة ثبوت الأحکام، بل الضرر قد یختلف باختلاف الأشخاص و الأموال و البلاد و الأزمنة و في الأحکام المتعارضة، مثلاً: إذا کان أحد في الصلاة عند زرع کثیر له و أراد أحد أخذ سنبلة واحدة من زرعه، فلا یقال: إنّه ضرر منفي، فیعارض **لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ** بخلاف ما لو أخذ نصف ما زرعه و أمثاله.[3]

۵- تفاوت لمس و نظر عورت به غیر آن از جهت شدت حرمت و مفسده

در فصل دوم از بخش دوم مبحث شدت حرمت لمس و نظر به عورت گذشت و بیان شد که مفسده‌ای لمس و نظر نسبت به غیر آن به مراتب شدیدتر است و در شریعت مقدس اسلام ممنوعیت‌هایی برای لمس و نظر عورت لحاظ شده که در غیر عورت لازم نیست؛ ازجمله جواز نظر به بدن محارم و زنان کفار و افراد همجنس و...

چه بسا ممکن است لمس و نظر به عورت موجب ارتکاب مفاسدی از جمله زنا و غیر آن شود و گاهی ممکن است مفسده این عمل از شرب شراب هم بیشتر باشد.

علاوه براین در نزد عرف متشرعه قبح لمس ونظر به عورت به درجات از لمس ونظر غیر

۱. تحریر الوسیله فارسی، ج۳، ص۳۰۱، مسأله۳۵.
۲. کتاب نکاح، ص۵۷.
۳. عوائد الأیام في بیان قواعد الأحکام؛ ص۵۷.

عورت بیشتر است.

مجموع این نکات موجب اختلاف مراتب ضرورت می‌شود و همین اختلاف مراتب موجب تقیید ضرورت به قیود حرج و خوف خطر و... در عبارات فقها شد.

طبق آنچه گذشت در یک نگاه بدوی شاید بتوان ضرورت در معالجه را در چند مقام تبیین نمود واین سه مقام بر اساس عبارات ذکر شده از فقها در این تحقیق است والّا با بررسی ضرورت در بقیه موارد ارتکاب محرمات مثل ارتکاب زنا و دروغ و غیبت و معاملات دارای مراتب بیشتری است.

مراتب ضرورت در معالجه نمودن

الف: ضرورت به پزشک غیر همجنس که همراه لمس و نظر به غیر عورت دست و صورت است.

ب: فرض سابق همراه لمس ونظر به شکم و پاها و...

ج: فرض سابق همراه لمس ونظر به عورت.

د: ضرورت بیمار به شرب شراب برای مداوا شدن.

واضح است که مراتب فوق قابل تشکیک است و درجات بیشتری بر اساس مفسده‌های جنسی قابل تصور است.

بر این اساس برای فرض اول شاید حاجت شدید کافی باشد ولی برای فروض دیگر آن حاجت شدید باید همراه حرج و مشقّت باشد و راه مداوا شدن منحصر به ارتکاب آن حرام باشد و شاید در برخی مراتب با رعایت احتیاط ضرورت را مقید به خوف تلف و یا نقص عضو نمود.

۶- روایت علی بن جعفر موید مراتب ضرورت

سالته عن الرجل یکون بیبطن فخذه او الیته الجرح. هل یصلح للمراة ان تنظر الیه وتداویه؟

قال علیه السلام: **اذا لم یکن عورة فلا باس.**[1]

این روایت به دو گونه قابل تفسیر است:

الف: معالجه همراه لمس و نظر پزشک غیر همجنس زن در صورت ضرورت نسبت به غیر عورت جایز است.

ب: معالجه همراه لمس ونظر پزشک غیرهمجنس زن نسبت به غیر عورت مطلقاً جایز است.

در مباحث سابق گذشت روایت از حیث سندی بنا بر برخی مبانی رجالی قابل پذیرش است

۱. الوسائل، ج۱٤، ص۱۷۳، حدیث٤.

و از جهت دلالت تفسیر دوم نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا گرچه به اعتقاد برخی دلیل معتبر بر حرمت نگاه زن به مرد بجز عورت نداریم ولی در بین فقها فتوای به جواز نظر هم نیست و اقلاً دلیل احتیاط بر حرمت نظر داریم[1] و اما نقد بر وجه اول (تعارض مفهوم روایت با شهرت در مقام، یعنی جواز معالجه غیر همجنس در فرض اضطرار) قابل جواب است و روایت با شهرت قابل جمع است؛ روایت ناظر به ضرورت عرفی است در چنین مجالی معالجه همراه لمس ونظر به غیر عورت جایز است. در حالی که این ضرورت مجوز لمس و نظر به عورت نمی‌باشد ولی اگر ضرورت حقیقی در فرضی صادق بود، به نحوی که تنها راه نجات و سلامت فرد باشد، معالجه همراه لمس و نظر به عورت هم جایز خواهد بود.

۷- مراجعه به فقیه در حدود موضوعات همراه با قیود شرعی[2]

موضوعات احکام شرعی از یک لحاظ کلی به سه قسم تقسیم می‌شوند:

الف- موضوعاتی که مخترع شرعی‌اند و شارع مقدس در آنها اصطلاح خاصی داشته است، واضح است که چنین موضوعات را فقیه بر اساس اصطلاح شارع تفسیر می‌نماید.

ب- موضوعاتی که شارع مقدس در آن اصطلاح خاصی نداشته و همان معنای عرفی آن در دلیل اخذ شده است تفسیر آن بر عهده عرف است.

ج- برخی از موضوعات با اینکه شارع مقدس در آن اصطلاح خاصی ندارد ولی تفسیر آن بر عهده فقیه است. مانند واژه «أرض» که معنایش روشن است ولی براساس مناسبات حکم وموضوع در حکم سجده بر زمین با حکم مطر بودن زمین معنایش تغییر می‌کند و فهم این تغییر و اخذ قیود خاص شأن فقیه بوده و معیار در تفسیر این واژه و تعیین حدود و ضوابط آن بر عهده فقیه می‌باشد.

برخی از موضوعات و متعلقات احکام با اینکه مخترعه شرعی نیست بلکه عرفی - حتی از نوع ساده و غیر پیچیده آن - است لکن وقتی در دلیل ذکر می‌گردد و موضوع یا متعلق حکم واقع می‌شود با خود سؤالاتی می‌آورد که پاسخ به این سؤال‌ها بدون مراجعه به اسناد شرعی و ادله‌ای که این واژه و مفهوم در آن به عنوان موضوع یا متعلق حضور دارد، میسّر نیست. به دیگر سخن، گاه موضوع و متعلق حکم واژه‌ای است که نفسه ابهام و اجمال ندارد لیکن با توجه به این موضوع و متعلق قرار گرفته، پرسش‌هایی را ایجاد کرده و از آنجا که این پرسش‌ها نشات

---

۱. موسوعة، ج۳۲، ص۴۰.

۲. استاد علیدوست این قسم از موضوعات را موضوعات مستنبط می‌نامند.

گرفته از دلیل شرعی و حکم الهی است، در پاسخ به آنها باید از عملیات استنباط و کارشناسی فقهی بهره برد و مرجع این کار فقیه است و عرف و شخص مقلد در این مورد سهمی ندارد.

البته از آنجا که مرجع در تعیین متفاهم از ادله و بیان حدود موضوع و توسیع یا تضییق آن عرف است، فقیه نباید در بیان موضوع و متعلق و حدود آنها عرف عام را نادیده بگیرد و فقیه باید با بررسی اسناد شرعی و گاه اسناد متخلف و زیاد از ابواب گوناگون و توجه به مسائل متعدد اصولی و زبان شناسی، عملیات فوق را بر عهده بگیرد.[1]

نتیجهٔ تحقیق

در مبحث قاعده لاضرر هم گذشت که بر اساس اختلاف موارد فقیه باید ضرر نفی کننده حکم اولیه را تفسیر کند.

...و علی الفقیه ملاحظة ذلک في الموارد.[2]

در اضطرار هم بر این اساس فقیه آگاه به مفسد حرمت احکام، می‌تواند قیود ضرورت را در احکام ثانوی بیان کند. واژهٔ ضرورت و اضطرار بر فرض که دارای معنای ساده و روشن نزد عرف باشد، ولی وقتی در دلیل شرعی اخذ شود مراتب خاصی از آن ملحوظ است که تبیین این مراتب از شئون فقهاست.

گرچه در برخی از موارد نزد عرف متشرّعه، شدت مفسده و حرمت روشن است؛ مثلاً عرف متشرّعه برای کشف غیر عورت مفسده کمتری می‌بیند و ممکن است برای یک سردرد و یا دندان درد معمولی به پزشک غیر همجنس مراجعه کند، در حالیکه اگر معالجه دردی در این حدود، که مستلزم کشف عورت و یا اطراف عورت باشد، اقدام به مراجعه نزد پزشک نمی‌کند. واضح است که عرف در همه موارد، شدت مفسده و حرمت برخی از محرمات نسبت به یکدیگر را نمی‌تواند تشخیص دهد. مثلاً آیا مفسده و حرمت لمس و نگاه شدیدتر است و یا مفسدهٔ شرب شراب. شاید در برخی از عرف‌ها به راحتی معالجه با شرب شراب را بر معالجه کشف عورت ترجیح داده و مفسده آن را از مفسده کشف عورت کمتر می‌بینند. در حالیکه بر اساس ظاهر عبارت فقها، مفسدهٔ شرب شراب بیشتر است و موارد ارتکاب آن را محدود به

---

۱. فقه و عرف، ص۳۷۵.

۲. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، ص۵۷.

موارد خوف تلف و انحصاری بودن معالجه با شرب شراب می دانند.

تفصیل در موارد ضرورت

آیت الله مکارم در جواب سؤال بین موارد ضرورت تفصیل می‌دهند.

سؤال: آیا تعیین ضرورت به عهده عرف است یا شخص مکلف یا افراد صاحب نظر و اهل خبره؟

جواب: موارد مختلف است در امور ساده بسته به نظر عرف و در موارد پیچیده بسته به نظر اهل خبره است.[1]

۸- داور در صدق اضطرار؛ شخص بیمار

استاد علیدوست:

مفهوم اضطرار از مفاهیمی است که شارع در مورد آن وضع و تفسیر خاصی ندارد و در تفسیر این واژه عرف عام معیار است، اما در تطبیق این مفهوم بر مصداق تشخیص و اطمینان مکلف و یا کسی که متصدی اجرای حکم است.[2]

بر اساس آنچه در نسبی بودن معنای ضرورت و اضطرار گذشت بر اساس مناسبات حکم و موضوع در هر مورد ضرورت معنای خاص و قیود ویژه خود را خواهد داشت و فقیه باید مراتب و قیود ضرورت اباحه کننده محرمات را در هر موردی بیان کند. بعد از بیان این مراتب، شخص مکلف برای ارتکاب فعل حرام، باید صدق آن مراتب را در خود احراز کند. در مقام هم فقیهان بر اساس مناسبات حکم و موضوع باید قیود و محدودیت اضطرار را تعیین کنند و بعد از تعیین قیود و مراتب اضطرار، داور در صدق آن اضطرار با مراتب خاصش فرد مکلف است.

علاوه بر تفاوت مراتب درجات اضطرار برای جواز لمس و نظر حرام در دو بخش کلی عورت و غیر عورت باید بین اعضاء غیر عورت؛ مثل مچ دست با شکم و... هم قائل به مراتب شد. تفصیل در صدق عناوین ثانوی نیاز به بحث گسترده دارد.

نکته

البته مکلف چنان که نباید از سر تسامح و تساهل هر عادت و حاجتی را حرج و اضطرار بپندارد، نباید با سخت‌گیری بی‌جا خود و دیگران را به حرج و عسر و

۱. استفتاءات جدید، ج۲، ص۶۲۱، سؤال ۱۷۸۶.

۲. فقه و مصلحت، ص۱۲۱.

ضرر مردوع از ناحیه شارع بیندازد.[1]

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. اجوبة الاستفتاءات، خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی، جامع فقه اهل بیت، مرکز کامپیوتری نور.

۳. إیضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد، حلّی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، جامع فقه اهل بیت، همان.

٤. احکام پزشکان و بیماران، لنکرانی، محمد فاضل موحدی، جامع فقه اهل بیت، همان.

۵. احکام پزشکی، شیرازی، ناصرمکارم، جامع فقه اهل بیت، همان.

٦. استفتاءات، خمینی، سید روح الله موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.

۷. استفتاءات جدید، تبریزی، جواد بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.

۸. استفتاءات، شیرازی، ناصرمکارم، جامع فقه اهل بیت، همان.

۹. الدروس الشرعیة في فقه الإمامیة، عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، جامع فقه اهل بیت، همان.

۱۰. الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.

۱۱. السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، جامع فقه اهل بیت، همان.

۱۲. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، جوهری، اسماعیل بن حماد، جامع فقه اهل بیت، همان.

۱۳. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشّی) یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، جامع فقه اهل بیت، همان.

١٤. الفتاوی المسیرة، سیستانی، سید علی حسینی، جامع فقه اهل بیت، همان.

۱۵. القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (الهدایة في الأصول)، خویی، سید ابو القاسم موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.

١٦. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، جامع فقه اهل

۱. همان.

بیت، همان.
۱۷. الکافی، کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، جامع فقه اهل بیت، همان.
۱۸. المحیط فی اللغة، صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، جامع فقه اهل بیت، همان.
۱۹. المسائل المنتخبة، سیستانی، سید علی حسینی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۰. المصباح المنیرفي غریب الشرح الکبیرللرافعي، فیومی، احمدبن محمدمقری، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۱. المکاسب المحرمة، روح الله الموسوی الخمینی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۲. المکاسب– مصباح الفقاهة، خویی، سید ابو القاسم موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۳. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، حلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲٤. النهایة في مجرد الفقه و الفتاوی، طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۵. انوار الفقاهة، کتاب النکاح، شیرازی، ناصر مکارم، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲٦. تاج العروس من جواهرالقاموس، واسطی، محب الدین، سیدمحمدمرتضی حسینی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۷. تاریخ فقه و فقها، گرجی ابوالقاسم، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۸. تحریر الوسیله– ترجمه، خمینی، سید روح الله موسوی– مترجم: اسلامی، علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۲۹. تذکرة الفقهاء، حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۰. تفسیر العیّاشي عیاشی، محمد بن مسعود، محقق /مصحح: رسولی محلاتی، هاشم، ناشر: المطبعة العلمیة، سال چاپ: ۱۳۸۰ ق، نوبت چاپ: اول.
۳۱. تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة –أحکام التخلي، لنکرانی، محمد فاضل موحدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۲. تنقیح مباني العروة – کتاب الطهارة، تبریزی، جواد بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۳. توضیح المسائل، خمینی، سید روح الله موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳٤. توضیح المسائل (محشی – امام خمینی)، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۵. توضیح المسائل، خراسانی، حسین وحید، جامع فقه اهل بیت، همان.

۳۶. تهذیب الاحکام، طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۷. جامع المسائل، گیلانی، فومنی، محمد تقی بهجت، جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۸. جامع المقاصد في شرح القواعد؛ عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین،جامع فقه اهل بیت، همان.
۳۹. جزوۀ خارج اصول، علیدوست ابوالقاسم، سال تحصیلی ۹۰-۱۳۸۹.
۴۰. جواهرالکلام في شرح شرائع الإسلام، نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤١. دراسات في المكاسب المحرمة، نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٢. رجال النجاشي- فهرست أسماء مصنفي الشيعة، نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٣. رساله استفتاءات نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٤. رساله توضیح المسائل تبریزی، جعفر سبحانی، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٥. رساله توضیح المسائل، زنجانی، سید موسی شبیری، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٦. رساله توضیح المسائل، گیلانی، فومنی، محمد تقی بهجت، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٧. رساله توضیح المسائل، لنکرانی، محمد فاضل موحدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٨. صراط النجاة (المحشی)، خویی، سید ابو القاسم موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
٤٩. علل الشرائع، قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۰. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۱. عوالي (غوالي) اللئالي العزيزية، احسایی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۲. فقه الاعذار الشرعيه و المسائل الطبية من صراة النجاة، خویی، سید ابو القاسم موسوی تبریزی، جواد بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۳. فقه و عرف، علیدوست ابوالقاسم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، چاپ سوم، سال۱۳۸۶.
۵٤. فقه ومصلحت، علیدوست ابوالقاسم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، چاپ اول، سال۱۳۸۸.

۵۵. قاموس قرآن، قرشی، سید علی اکبر، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۶. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۷. قواعد فقهیه، بجنوردی، سید محمد بن حسن موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۸. کتاب الصلاة، یزدی، سید محمد، محقق داماد، جامع فقه اهل بیت، همان.
۵۹. کتاب النکاح، اراکی، محمد علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۰. کتاب النکاح، شیرازی، ناصرمکارم، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۱. کتاب نکاح، دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۲. کتاب نکاح، زنجانی، سید موسی شبیری، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۳. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام؛ اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۴. کفاية الاصول، الخراسانی، محمد کاظم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، سال ۱۴۲۶.
۶۵. كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۶. لسان العرب، ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۷. مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی – جمعی از مؤلفان، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۸. مجمع البحرين، طریحی، فخر الدین، جامع فقه اهل بیت، همان.
۶۹. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۰. مدارک الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، عاملی، محمد بن علی موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۱. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۲. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، نوری، محدث، میرزا حسین، جامع فقه اهل بیت،

همان.
۷۴. مستمسک العروة الوثقی، حکیم، سید محسن طباطبایی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۵. مستند الشیعة في أحکام الشریعة؛ نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۶. مستند تحریر الوسیلة، خمینی، شهید، سید مصطفی موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۷. من لا یحضره الفقیه، قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۸. منهاج الصالحین، سیستانی، سید علی حسینی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۷۹. موسوعة الامام الخوئی، خویی، سید ابو القاسم موسوی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۸۰. مهذب الأحکام، سبزواری، سید عبد الأعلی، جامع فقه اهل بیت، همان.
۸۱. وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، عاملی، حرّ، محمدبن حسن، جامع فقه اهل بیت، همان.
۸۲. هدایة العباد، گلپایگانی، لطف الله صافی، جامع فقه اهل بیت، همان.

پژوهش اصولی

مصطفی منتظری شاهرودی
پژوهشگر سال هفتم درس خارج مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

احراز «عدم مخالفت شرط» از رهگذر اصل

چکیده

از راه‌های ذیل می‌توان عدم مخالفت شرطی که مخالفت آن با کتاب و سنت مشکوک است، را اثبات کرد:

اگر عموم و اطلاقی برای اثبات صحت اشتراط آن کار یافتیم، به آن عمل می‌کنیم، والّا به **اصل عدم مخالفت شرط** متمسک می‌شویم. این اصل، **استصحاب عدم ازلی** است که بسیاری فقهاء ثبوتاً و اثباتاً به آن اشکال کرده‌اند. برخی، به اصل «**عدم تحقق غایت**» و نیز قانون عامّ «**المؤمنون عند شروطهم**» متمسّک شده‌اند و برخی دیگر، احتیاجی به اجرای اصل فوق نمی‌بینند؛ زیرا اوّلاً: عرف متشرعه، در تشخیص این که شرطی مخالف شرع است متحیّر نمی‌ماند. ثانیاً: دلیلی بر تغییر حکمی که یک شیء، فی نفسه دارد، نسبت به زمانی که آن شیء، شرط می‌شود نیست، مگر آنکه چنین دلیلی، از سوی شرع، در مورد مشخص اقامه شود.

کلید واژه‌ها

عقد، شرط، مخالفت، کتاب، سنت، اصل عدم مخالفت، استصحاب عدم ازلی.

درآمد

معاملات و عقود، از ارکان زندگی اجتماعی و اقتصادی بشر است، به طوری که در نظر گرفتن ارتباط و تعامل با مردم، دولت و هر شخص حقیقی و حقوقی، بدون عقود و معاملات، تقریباً امکان ناپذیر است. در ضمن بسیاری از عقود، شروطی قید می‌شود که به مصلحت یا منفعت یک طرف یا طرفین است. یکی از شرایط صحت شرط، که آن را واجب الوفاء و مشمول ادله‌ای مانند «**المؤمنون عند شروطهم**» می‌کند، عدم مخالفت آن شرط با کتاب و سنت است. حال سؤال این است: شرطی که فی نفسه حلال و نافذ است، اگر به عنوان شرط ضمن عقد قرار گیرد، آیا لازم الوفا خواهد شد؟ بسیاری از این شروط، جدید و مستحدث هستند و نظر صریح یا ضمنی شرع مطهّر در مورد آنها یافت نمی‌شود. اگر بتوان با موازین و قواعد منضبط فقهی، عدم مخالفت این‌گونه شروط ضمن عقد را به دست آورد، مشروعیت بسیاری از شروط مستحدثه به دست می‌آید، مانند اشتراط «تأدیه خسارت عدم پرداخت دین در موعد مقرّر» در ضمن عقد قرض الحسنه و اشتراط «پرداخت ما به التفاوت دیهٔ زن و مرد توسط شرکت بیمه‌گر» در ضمن عقد بیمه و مثال‌های فراوان دیگر. تنها فقه و شریعت اسلام است که می‌تواند در این حوزهٔ مهم، که حوزهٔ بسیاری از قوانین بانکی و بیمه‌ای است، اظهار نظر کند. در این مقاله، برآنیم تا مشروعیت شروطی که مخالفت یا موافقت آنها با شرع معلوم نیست را بررسی کنیم.

بخش اوّل: کلّیات و مفاهیم

فصل یکم: شرط

الف) شرط، گاهی به چیزی گفته می‌شود که با انتفاء آن، مشروط نیز منتفی است. (ما یلزم من عدمه العدم) مثلاً وضوء و غسل، شرط «صلاة» هستند.

ب) شرط به معنای «التزام فی ضمن التزام آخَر». مرحوم شیخ انصاری، در قسمت ابتدایی «شروط» کتاب المکاسب، این معنا را از «القاموس المحیط» نقل کرده و می‌فرمایند: طبق این معنای لغوی از شرط، استعمال «شرط»، در شرط ابتدایی باید مجاز یا غلط شمرده شود، در حالی که وقتی به بسیاری از موارد استعمال شرط می‌نگریم، مشاهده می‌کنیم که شرط در متون اوّلیه

حدیثی، به شرط ابتدایی گفته شده است. مثلاً به التزام الهی در جهاد[1]، میراث[2]، نکاح[3] و خیار حیوان[4] «شرط» گفته شده، در حالی که هیچ کدام از آنها، در ضمن التزام دیگر نیست.[5] این در حالی است که ایشان در جای دیگری از مکاسب، خلاف این نظر را بیان کرده و شروط ابتدایی را «شرط» نمی‌شمارد. عبارت ایشان چنین است:

لکن لایبعد منع صدق الشرط في الالتزامات الابتدائيّة، بل المتبادر عرفاً هو الإلزام التابع، كما يشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتّى في مثل قوله عليه‌السلام في دعاء التوبة: «**و لک یا ربِّ شرطي أن لاأعود في مكروهک و عهدي أن أهجر جميع معاصيک**» و قوله عليه‌السلام في أوّل دعاء الندبة: «**بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا**» كما لايخفى على من تأمّلها. مع أنّ كلام بعض أهل اللغة يساعد على ما ادّعينا من الاختصاص، ففي القاموس: الشرط إلزام الشيء و التزامه في البيع و نحوه.[6]

فصل دوم: مخالفت

گفتار یکم: ادلّه

در روایات اسلامی،[7] «مخالفت» با کتاب یا سنت، یکی از معیارهای باطل بودن شرط دانسته شده است.

روایت اوّل:

عَنْهُ (الحسین بن سعید)، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنِ ابْنِ سِنَانٍ، **عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ** عليه‌السلام **قَالَ: الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَّ **فَلَا يَجُوزُ.**[8]

روایت دوم:

عَنْهُ (الحسین بن سعید)، عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ **قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليه‌السلام **عَنِ**

---

۱. الکافی، ج۵، ص۱۹.
۲. تهذیب‌الأحکام، ج۸، ص۲۷۰.
۳. همان، ج۷، ص۳۷۰؛ الکافی ج۵، ص۳۶۸.
٤. الإستبصار، ج۳، ص۷۲.
٥. الکافی، ج۵، ص۳۶۸.
٦. کتاب المکاسب، ج۵، ص۲۱
۷. این مطلب که شرط نباید مخالف ما کتب الله باشد، مورد تأکید فریقین است؛ به عنوان مثال، قضیه ثبوت ارث برای غیر معتق در کتب حدیثی عامه نیز یافت می‌شود. (السنن الکبری للبیهقی، ج۱۰، ص۲۹۵؛ کنز العمّال، ج۱۰، ص۳۲۲، الحدیث ۲۹٦۱۵)
۸. تهذیب‌الأحکام، ج۷، ص۲۲.

الشَّرْطِ فِي الْإِمَاءِ أَلَّا تُبَاعَ وَلَا تُورَثَ وَلَا تُوهَبَ، فَقَالَ: يَجُوزُ ذَلِکَ غَيْرَ الْمِيرَاثِ، فَإِنَّهَا تُورَثُ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ الْكِتَابَ فَهُوَ بَاطِلٌ.[1]

تعلیل اهل بیت علیهم‌السلام به بطلان شرط به ارث نرسیدن امه (به عنوان مالی که بعد از موت مورّث به ورّاث می‌رسد) به این تعبیر که «**لِأَنَّ كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ الْكِتَابَ فَهُوَ بَاطِلٌ**»، دلیل بر عمومیت این قاعده در تمامی شروط است.

همچنین است نقل مرحوم کلینی که این حدیث را از طریق دیگر، با اندک تفاوت نقل می‌کند. در این نقل، اگرچه لام تعلیل نیامده است، لکن استناد امام به این گزاره در بطلان شرط عدم به ارث رسیدن امه، ظاهر در تعلیل است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه‌السلام **قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّرْطِ فِي الْإِمَاءِ أَلَّا تُبَاعَ وَ لَا تُورَثَ وَ لَا تُوهَبَ فَقَالَ يَجُوزُ ذَلِکَ غَيْرَ الْمِيرَاثِ فَإِنَّهَا تُورَثُ وَ كُلُّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَهُوَ رَد.**[2]

إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلّی‌الله علیه و آله وسلّم **قَالَ: مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطاً سِوَى كِتَابِ اللهِ فَلَايَجُوزُ ذَلِکَ لَهُ و لا عَلَيْه.**[3]

در این روایت، «غیرکتاب الله» بودن شرط ملاک بطلان دانسته شده است. به استظهار عرفی نیز«سوی کتاب الله» بودن، با «مخالف کتاب الله» بودن یکسان است.

گفتار دوم: معنای «موافقت» شرط با کتاب

در برخی روایات، معیار «موافقت» شرط با کتاب و سنت معرفی شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه‌السلام **قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطاً مُخَالِفاً لِكِتَابِ اللهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَ لَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتُرِطَ عَلَيْهِ وَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ** عَزَّ وَجَلَّ.[4]

---

۱. همان، ص۶۷.
۲. الکافی، ج۵، ص۲۱۲.
۳. تهذیب الأحکام، ج۷، ص۳۷۳.
۴. الکافی، ج۵، ص۱۶۹.

فقه‌الحدیث

در تحلیل نسبت این روایت با روایات فوق، باید گفت: در این روایت، مخالف قرآن نبودن شرط، با موافق قرآن بودن یکسان گرفته شده و شقّ ثالثی در نظر گرفته نشده است؛ یعنی طبق این روایت نمی‌توان از شرطی نام برد که نه موافق قرآن است و نه مخالف آن. به عبارت بهتر، این روایت، شروط را به واجب الوفاء و غیر واجب الوفاء تقسیم کرده و شرط مخالف کتاب را از دسته دوم و شرط موافق را از دسته اوّل شمرده است. از طرفی چون در مقام بیان تمام اقسام بوده و شقّ ثالثی را ذکر نکرده است، باید گفت: شرط «موافق»، همان شرط «غیر مخالف» کتاب است. بنابراین، این روایت، از لحاظ مفاد، روایت جدیدی محسوب نشده و در عِداد سایر روایات فوق است.

گفتار سوم:آیا مخالفت با ظاهر کتاب نیز مخالفت شمرده می‌شود یا صرفاً مخالفت با نصّ کتاب، مخالفت است؟

در جواب این سؤال باید گفت بعضی از ظواهر قرآن، قطعاً تخصیص خورده‌اند، مانند اینکه زن از عقار ارث نبرده و آنچه در قرآن در مورد میراث زوجه آمده است مطلق نیست، یا این که زن و شوهر در نکاح منقطع از یکدیگر ارث نمی‌برند. حال، این مطلب نیز خلاف ظاهر کتاب است اما روایات دالّ بر آن مورد پذیرش است.

همان طورکه با ظاهر قرآن مخالفت می‌شود و روایات مخالف با ظاهر حجت هستند، شروط نیز اگر مخالف ظاهر قرآن باشند، ممکن است معتبر باشند. در آینده خواهیم گفت: اگر حکم شرعی که در قرآن آمده است، به صورت «لو خلّی و نفسه» جعل شده باشد، شرطی که بر خلاف آن جعل شود، مخالف کتاب محسوب نخواهد شد. به عنوان مثال، در قرآن فرموده است ﴿**لا تَنْسَ نَصیبَکَ مِنَ الدُّنْیا**﴾.[1]حال اگر کسی به وسیله شرط بر خود خوردن شیرینی را برای مدتی بر خود ممنوع کند، با ظاهر کتاب مخالفت کرده ولی این شرط، خلاف کتاب شمرده نمی‌شود. لکن اگر به صورت «مطلق» جعل شده باشد، در صورت عروض طواری مانند شرط و حلف و عهد نیز آن حکم شرعی، عوض‌شدنی نیست. چنین شرطی، شرط مخالف کتاب شمرده می‌شود.

خلاصه جواب: این امر بسته به این است که حکم ظاهری کتاب، چگونه جعل شده باشد: اگر جعل از نوع اوّل باشد، مخالفت با آن، به صورت اشتراط ضمن عقد مخالفت با کتاب شمرده نمی‌شود و اگر حکم مجعول در ظاهر کتاب، از نوع دوم باشد، مخالفت با آن، به صورت شرط

---

۱. قصص(۲۸)، ۷۷.

مخالفت با کتاب محسوب می‌شود.

بر همین اساس، موافقت و مخالفت با کتاب در بحث مرجّحات دِلالیّ در باب تعارض، با مانحن فیه کاملاً متفاوت است. در آن بحث، مخالفت یک خبر با ظاهر کتاب، سبب ترجیح خبر دیگر است اما در این بحث، فقط مخالفت با نصّ کتاب، باعث از کار افتادن شرط بوده و در جایی که شرط، مخالف ظاهر کتاب است، اگر جعل، از نوع اوّل باشد، باعث از عدم اعتبار شرط نیست.

فصل سوم: کتاب و سنت

مراد از «کتاب» در روایات باب، «کلّ ما کتبه الله علی العباد و إن بیّنه علی لسان النبیّ» است؛ زیرا در روایت نبوی که فریقین آن را روایت کرده‌اند، ثبوت ولاء برای غیر معتق، مخالف کتاب شمرده شده است، در حالی که حکم «**الولاء لمن أعتق**»، در هیچ آیه‌ای از قرآن نیامده است، نه به این الفاظ و نه به الفاظی دیگر. بنابراین، ثبوت ارث برای اجنبی از ارث، مخالف کتاب الله به معنای «ما کتبه الله» است، اگرچه این حکم قطعی الهی، از لسان مبارک رسول اعظم صادر شده باشد.

بنابراین، اگر گفته می‌شود شرط مخالف سنت نیز باطل است، به دلیل ادله بطلان شرط خلاف «ماکتبه الله» است.

لکن اگر کسی بر عنوان «کتاب» جمود کرده و آنرا صرفاً مستعمل در «قرآن» می‌داند، در جواب وی باید گفت که دلیل مستقلّ وجود دارد که شرط «مخالف سنت» نیز باطل است، مانند روایت ذیل که مرحوم صدوق به اسناد خود از «محمد بن قیس» به صورت مسند نقل می‌کند.

رَوَی مُحَمَّدُ بْنُ قَیْسٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** علیه السلام **أَنَّهُ قَضَی فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ أَصْدَقَتْهُ هِيَ وَ اشْتَرَطَتْ عَلَیْهِ أَنَّ بِیَدِهَا الْجِمَاعَ وَ الطَّلَاقَ قَالَ خَالَفَتِ السُّنَّةَ وَ وُلِّیَتْ حَقّاً لَیْسَتْ بِأَهْلِهِ فَقَضَی أَنَّ عَلَیْهِ الصَّدَاقَ وَ بِیَدِهِ الْجِمَاعَ وَ الطَّلَاقَ وَ ذَلِکَ السُّنَّةُ.**[1]

این روایت، در دو جای کافی به صورت مرسل آمده است.[2]

استناد امام باقر علیه‌السلام به گزاره «**خَالَفَتِ السُّنَّةَ**»، ظهور در تعلیل دارد و تعلیل هم دالّ بر تعمیم است. بنابراین می‌توان گفت: هرجا شرطی خلاف سنت باشد، محکوم به بطلان است.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۴۲۵.

۲. الکافی، ج۵، ص۴۰۳ و ج۶، ص۱۳۷.

فصل چهارم: معنای «حرّم حلالاً»

در برخی روایات باب، به جای شرط «مخالف کتاب و سنت»، شرطی که حرام خدا را حلال کند و یا حلال او را حرام کند، به عنوان شرط فاسد شمرده شده است. این روایت، روایت جدید –به معنای روایتی که مفاد آن با روایات فوق متفاوت باشد–در بحث ما شمرده نشده و در عداد روایات فوق است. معنای «**شَرْطاً أَحَلَّ حَرَاماً**» روشن است. آنچه نیاز به توضیح دارد، «**شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالا**» است. در توضیح این فقره از روایت باید گفت: التزام به ترک در بعضی حلال‌ها، مشروع شمرده شده است. به عنوان مثال، این که انسان شرط کند فلان نوشیدنی حلال را نخورد یا همسر خود را به شهر دور دست نبرد، توسط شرع، معتبر شمرده شده و شارع، مشروط علیه را مکلّف به وفاء به آن می‌کند. لکن بعض از حلال‌ها، این چنین نبوده و التزام به ترک آنها نیز مخالف شرع شمرده می‌شود، مثل التزام به ترک ازدواج مجدد.[1]

از طرفی، گاه علاوه بر التزام قلبی، نفس مشروط یعنی «ملتزم به»، خلاف شرع است، مثل ثبوت ارث برای اجنبی[2] و مانند ثبوت ولاء برای غیر معتق (مورد روایت عایشه و بریره) و به ارث نرسیدن امه[3] و طبعاً ثبوت ارث برای اجنبی(مورد روایتی که شرط می‌شود امه، لاتباع و لاتوهب و لاتورث باشد)، خلاف کتاب و سنت شمرده می‌شود؛ چون با این شرط، وارث از میراث محروم شده است (معتق از ولاء ارث و وارث از امه‌ای که مالکش مرده است) و این، معنای «**شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالا**» است.

مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود از «صفار» چنین نقل می‌کند:

عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُّوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ **عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ** عليه السلام **أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ** عليه السلام **كَانَ يَقُولُ مَنْ شَرَطَ لِامْرَأَتِهِ شَرْطاً فَلْيَفِ لَهَا بِهِ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالاً أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً.**[4]

---

۱. همان، ج۵، ص۴۰۳.

۲. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **فِي رَجُلٍ كَاتَبَ مَمْلُوكَهُ وَ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنَّ مِيرَاثَهُ لَهُ، فَرُفِعَ ذَلِكَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام، **فَأَبْطَلَ شَرْطَهُ، وَ قَالَ: شَرْطُ اللهِ قَبْلَ شَرْطِكَ.**» (الکافی، ج۷، ص۱۵۱) این روایت، مسند محسوب می‌شود؛ زیرا محمد ابن ابی عمیر از جمله کسانی است که رجالیون شهادت حسّی داده‌اند که «لایروی و لا یرسل الا عن ثقة»، همان طور که در مورد جعفر بن بشیر، صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، چنین شهادتی وجود دارد.

۳. که نتیجتاً در اثر صحیح دانستن شرط مذکور، باید قائل شد امه، ملک غیر ورثه می‌شود؛ چون با مرگ مالک، امه آزاد نشده و ملک دیگری می‌گردد، مثلا ملک حاکم شود و این چیزی جز ثبوت ارث برای اجنبی نیست.

٤. تهذیب الأحکام، ج۷، ص٤٦٧. این تعبیر موجود در روایت، در مورد «صلح» نیز وارد شده است. یعنی صلحی معتبر است که حلال خدا ر ا حرام و حرام او را حلال نکند.

بخش دوم: ضابطهٔ تشخیص شرط مخالف کتاب و سنت

فصل یکم: موارد یقینی

مرحوم شیخ انصاری، احکام را بر دو قسم تقسیم می‌کند:

قسم یکم: احکامی که لوخلّی و نفسه برقرار هستند، لکن اگر شرط یا نذر یا امثال اینها[1] بیاید، آنرا لازم الوفاء می‌کند، مثل خیاطت ثوب.

قسم دوم: احکامی که در هرصورت ولو اینکه به صورت شرط ضمن عقد آورده شوند، تغییر ناپذیرند، مانند قضیه موالیان «بریره» که هنگام فروختن آن به عایشه، بر عایشه شرط کردند اگر او را عتق کردی، ولاء عتق او برای ما باشد تا بتوانیم از او ارث ببریم ولی پیامبر اعظم صلّی الله علیه و آله و سلّم فرمودند: «**الولاء لمن اعتق.**»

قوله صلّی الله علیه و آله **في حكاية بريرة، لمّا اشترتها عائشة و شرط مواليها عليها ولاءها: «ما بال أقوامٍ يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله! فما كان من شرطٍ ليس في كتاب الله عزّ و جلّ فهو باطلٌ، قضاء الله أحقّ و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق.»**[2]

حال اگر شرط، از نوع دوم باشد و با التزام به آن، مرتکب خلاف حکم اوّلیه شویم، این شرط، جزو شرط خلاف کتاب و سنت (شرطی که حرّم حلالاً یا احلّ حراماً) خواهد شد که قطعاً باطل بوده و وجوب وفاء ندارد.

نکته: گاه به دلیل اختلاف بین روایات در یک یا چند مصداق مشخص، بین فقهاء اختلاف است که آن مصداق، از موارد نوع اوّل است یا دوم. به عنوان مثال، به عقیده برخی از فقهاء، زن و شوهر در نکاح منقطع ارث ندارند و حتی اگر در ضمن عقد نکاح یا هر عقد لازم دیگر شرط شود که زن متمتّعٌ بها ارث از شوهر ببرد یا بالعکس شوهر ارث ببرد، حکم خدا در مورد عدم ارث زوجین از یکدیگر در نکاح منقطع تغییر ناپذیر است، همانطور که صاحب جواهر به آن تصریح کرده است اما به عقیدهٔ گروه دیگر، از نوع اوّل است. ونیز در مورد اشتراط ترک ازدواج مجدّد که از نظر برخی، از نوع اوّل است و از نظر عدهٔ دیگر، از نوع دوم.[3]

---

۱. مانند عهد، حلف و امر پدر و مادر، نه عناوین ضرر و حرج؛ زیرا دو عنوان اخیر، مغیّر حکم شرعی ولو از نوع اول است؛ البته در این دو عنوان، استثنائی وجود دارد و آن، مواردی است که حکم اوّلیه، مع الحرج‌او الضرر وضع شده باشد؛ مانند وجوب خمس و زکات و وجوب جهاد.

۲. کتاب المکاسب، ج٦، ص۲۲.

۳. برخی مثل مرحوم آیة الله خوئی قدس سره، روایات این نوع اشتراط را معارض دانسته و حکم به تمسک به عامّ فوقانی «**المؤمنون عند شروطهم**» می‌کنند و بدین سان، آن را در زمرهٔ گروه اوّل قرار می‌دهند. (مصباح الفقاهة، ج۷، ص۳۲۰) اما برخی مثل آیة الله سبحانی دام‌ظله این روایات را نامتعارض دانسته و مورد روایات دالّ بر بطلان را، موارد التزام قلبی

فصل دوم: موارد مشکوک

اصل عملی در فرض شک در مخالفت شرط با کتاب و سنت

در موارد مشکوک یعنی مواردی که فحص کافی کرده‌ایم و نتوانسته‌ایم روشن کنیم فلان شرط، از نوع اوّل است یا دوم، تکلیف چیست؟ اگر بتوانیم اطلاق یا عموم ادّله وجوب وفاء به شرط را در آن مورد محکّم کنیم، به آن عمل کرده و طبع حکم شرع، از نوع اوّل است. لکن اگر دست ما از هرگونه اطلاق و عموم کوتاه بود، آیا می‌توان تأسیس اصل کرده و با آن، مخالفت یا عدم مخالفت شرط مشکوک را احراز کرد؟

قول یکم: جریان «اصل عدم مخالفت»

بدون تردید مراد از این اصل، همان «استصحاب عدم ازلی» اصل عدم مخالفت شرط با حکم شرعی است، اصل عملی‌ای که صرفا برای رفع حیرت بوده و ادّعای تعیین ظهور ندارد.

از نظر مرحوم شیخ انصاری و آخوند خراسانی قدس‌سرهما این اصل (استصحاب عدم ازلی) جاری است.[1]

تقریب استصحاب عدم ازلی

زمانی بود که این زن، مشکوک القرشیّة، قرشی نبود و آن زمانی است که اصلاً متولد نشده بود. یعنی، احراز عدم قرشیّت در زمان سابق، به زمانی بر می‌گردد که در ازل، هنوز این زن متولد نشده بود. (طبیعی است که وقتی معروض نباشد، عارض هم وجود ندارد) اما حال که متولّد شده و شک در عروض این عنوان داریم، استصحاب عدم قرشیت او را می‌کنیم. به عبارت دیگر، یقین داریم که در عالم ازل، قرشیت، در مورد این زن نبوده است امّا اکنون که زن به دنیا آمده است، شک داریم که آیا با وصف قرشیت متولّد شده است یا خیر؟ استصحاب می‌گوید: بناء را بر این بگذارید که قرشیت الآن نیز در او وجود ندارد.

اشکال ثبوتی

از نظر بسیاری از اصولیون، این استصحاب مبتلا به این اشکال عمده است: در زمان سابق که یقین داریم مخالفت نبوده است، به خاطر عدم وجود شرط است، اما اکنون، یعنی در زمان لاحق، آنچه استصحاب می‌شود، عدم مخالفت شرط موجود است. یعنی موضوع استصحاب در

و مورد روایات دالّ بر صحّت این اشتراط را، صرف مشروط و ترک خارجی می‌دانند و در نتیجه آن را از نوع اوّل می‌شمارند. (نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الغرّاء، ج۲، ص۲۵۰)

۱. اگرچه برخی فقهاء مانند مرحوم نائینی قدس‌سره به شیخ قدس‌سره اشکال می‌کنند که ایشان، در این قسمت از فقه، از مبنای خود در اصول عدول کرده است؛ زیرا ایشان قبول ندارند که عدم محمولی اثبات عدم نعتی نمی‌کند مگر علی القول بالاصل المثبت.

سابق، «عدم محمولی» است و در موضوع استصحاب در لاحق، «عدم نعتی»؛ پس اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه برقرار نیست. بنابراین، ارکان استصحاب ناتمام است و حکم به عدم اجرا این اصل عملی می‌دهیم.[1]

به دیگر عبارت، عمدهٔ ناهمواری و غیرعادی بودن این نوع از استصحاب، در این است که نمی‌توان زمانی را پیدا کرد که موضوع استصحاب وجود داشته باشد و در عین حال صفت، عارض بر آن نباشد، در حالی که استصحاب‌های عادی و رایج، چنین است که در زمان سابق حتماً وجود دارد و زمانی را پیدا کرد که موضوع استصحاب موجود است ولی صفت عارض بر آن وجود ندارد و اکنون در زمان لاحق، شک در بقاء آن صفت عارض داریم؛ بر خلاف استصحاب عدم ازلی که انسان مؤنث، وقتی متولد می‌شود، یا قرشیه به دنیا می‌آید و یا غیر قرشیه. بنابراین نمی‌توان در زمان سابق، زمانی را یافت که زن موجود بوده و لکن صفت قرشی بودن یا عدم قرشیّت او محرز و قطعی باشد، برخلاف سایر استصحاب‌ها که در زمان سابق می‌توان زمانی را پیدا کرد که بتوان قسم خورد و پای بر زمین کوبید و با جرأت تمام گفت این لباس دو ساعت پیش طاهر بود، لکن الآن که رفتم بیرون، دیدم کودک بر آن نشسته و ممکن است که از لباس نمناک او که نجس است، نجاست به لباس من سرایت کرده باشد. از این رو برخی از اصولیون، اشکال عدم بقاء موضوع یا عدم یقین سابق در مورد استصحاب عدم ازلی مطرح کرده‌اند. این اشکال ثبوتی، مختص به این نوع خاصّ استصحاب است.

دو تقریب که سعی می‌کند از اشکالات فوق برهد

۱.تقریب اول: مرحوم آخوند قدس‌سره در توضیح فرمایش مرحوم شیخ قدس‌سره، این اصل را طوری تقریب می‌کنند که اشکال منکرین استصحاب مذکور بر آن وارد نشود.

عدم مخالفت، عدم محمولی است نه عدم نعتی. یعنی وقتی که شرط نیامده بود، هیچ مخالفتی با حکم شرعی به وجود نیامد؛ اما اکنون که شرط به وجود آمد، شک داریم که آیا مخالفت نیز به همراه آن تولید شد یا نه؟ استصحاب عدم مخالفت می‌گوید: با آمدن این شرط، مخالفت متولّد نشد و همین، کافی است تا شرط مشکوک، تحت مستثنی قرار نگرفته و طبعاً حکم موجود در مستثنی منه در مورد آن اجرا گردد. با این بیان، نه قول به اصل مثبت را پذیرفته‌ایم و نه طبق مبنای پذیرش استصحاب عدم ازلی سخن گفته‌ایم، بلکه آن را بناء بر جمیع مبانی می‌توان گفت.[2]

---

۱. منية الطالب في حاشية المكاسب، ج۲، ص۱۰٦؛ حاشية المكاسب (لليزدي) ج۲، ص۱۱۱.

۲. حاشية المكاسب (للآخوند)، ص۲٤۰.

اشکال: مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی قدس‌سره در بیانی رسا، به این بیان چنین اشکال می‌کنند:

قبل از آمدن شرط، اصلاً شرطی وجود نداشت که بگویید مخالفت یا موافقتی با حکم شرعی قبل از حدوث شرط وجود نداشت. (سالبه به انتفاء موضوع است) و اکنون (وقتی شرط حادث شد) که استصحاب می‌کنید، با به وجود آمدن شرط، مخالفتی حادث نشده است.[1]

توضیح: تعویض تقریب، حل مشکل نمی‌کند؛ زیرا «مخالفت» حتی اگر به صورت عدم محمولی فرض شود، از عناوین «دو سه» است؛ یعنی برای تصویر و تصوّر عنوان «مخالفت» و «موافقت»، باید دو شیء تصور شود، در حالی‌که تصوّر عدم محمولی دو عنوان فوق نیز محتاج به دو شیء است که یکی از آنها، در تقریب فوق مفقود است. در مانحن فیه، دو شیء که باید تصوّر شود، یکی حکم شرعی و دیگری شرط است که وجود «شرط» در زمان سابق، در تقریب فوق از استصحاب، مفقود است. بنابراین استصحاب عدم محمولی نیز در اینجا مبتلا به اشکال بوده و لذا راه بر اجرای استصحاب در مانحن فیه مسدود است.

اشکال دیگر: اوّلاً: مقدّمتاً باید گفت: مناط در تشخیص مستثنی و مستثنی منه، فهم عرف از دلیل است. آنچه در لسان دلیل از شروط، استثناء شده، شرط مخالف است و هرچه ماقبل «الّا» باشد را شرط غیر مخالف می‌نامند. یعنی مراد از شرط در ماقبل و مابعد «الّا»، شرط علی نحو العدم النعتی است. بنابر این مقدمه می‌گوییم: اینکه ایشان می‌فرمایند عدم محمولی کفایت می‌کند، ناتمام است؛ زیرا عامّ (مستثنی منه)، حکم شروط غیرمخالف به نحو عدم نعتی را بیان کرده و شرط غیر مخالف به نحو عدم محمولی را شامل نمی‌شود.

ثانیاً: برفرض اینکه از اشکال قبلی صرف نظر کنیم، اشکال دیگری وجود دارد که عبارت است از عدم تمامیت ارکان استصحاب در تقریب مرحوم آخوند قدس‌سره. مقدمتاً می‌گوییم: أعدام محمولیه[2] دو گونه هستند: برخی مثل عدم انسان و عدم عالم و عدم بیاض هستند که اضافه و نسبتی با عنوان دیگر ندارند و برخی مانند مخالفت و قرشیت که ذو اضافه هستند. در مانحن فیه، نسبت میان شرط و حکم شرعی مورد بحث است و آن نسبت، «مخالفت» است.

با حفظ این مقدم می‌گوئیم: در نوع دوم «أعدام»، آنچه متیقّن سابق است، عدم به استناد عدم یکی از دو طرف اضافه می‌باشد[3] و آنچه با استصحاب می‌خواهد اثبات شود، «عدم مخالفت» در حالت وجود هر دو طرف اضافه است که به آن، در زمان سابق یقین نداریم. یعنی «عدم مخالفت

---

۱. حاشیة المكاسب (لليزدي)، ج۲، ص۱۱۱.

۲. یا به تعبیر دیگر «أعدام ربطیه» و «أعدام ازلیه».

۳. در مانحن فیه، عدم مخالفت، به استناد عدم شرط است.

مضاف به شرط و کتاب»، موضوع حکم شرعی (استصحاب) است که متیقّن سابق نیست. بنابراین اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه[1] که از ارکان استصحاب است برقرار نیست.[2]

۲.تقریب دوم: مرحوم شیخ انصاری قدس‌سره برای اینکه از اشکال استصحاب عدم ازلی برهد، تقریب اصل را عوض کرده[3] و می‌فرمایند:

> مرجع هذا الأصل إلی أصالة عدم ثبوت هذا الحکم علی وجه لا یقبل تغیّره بالشرط.[4]

مرجع این اصل، به این است که بگوئیم: اصل، این است که حکم شرعی به نحوی جعل نشده که با شرط قابل تغییر نباشد. یعنی آنچه یقینی است، وجود حکم در فرض عدم وجود شرط مخالف است. حال اکنون که شرط آمده است و مفاد آن خلاف حکم شرعی است شک داریم آیا حکم سابق برقرار است یا با شرط تغییر می‌کند؟ استصحاب می‌گوید: شرط به نحوی است که در سابق بوده است.

نقد اوّل: آنچه در لسان دلیل آمده و مناط و ملاک اعتبار شرط است، عدم مخالفت شرط با حکم شرعی می‌باشد نه بالعکس، در حالی که آنچه در این تقریب جدید آمده است، صورت عکس می‌باشد که ادلّهٔ اثباتی، شامل آن نیست.[5]

أقول: می‌توان گفت: لازمهٔ عقلی عدم مخالفت حکم شرعی با شرط، عدم مخالفت شرط با حکم شرعی است، لکن عمده مشکلی که با آن مواجهیم، آن است که این لازمه، از لوازم و مثبتات عقلی اصل عملی بوده و حجّیت ندارد.

نقد دوم: همان اشکال عمده که به استصحاب عدم ازلی وارد است، به این استصحاب نیز وارد می‌باشد.

بیان: اگر مراد شما این است که در سابق که حکم جعل شد، به گونه‌ای جعل نشد که با شرط متغیّر نشود، این مطلب، عین مدعا بوده و متیقّن نیست و اگر مراد شما آن است که قبل از جعل

---

۱. گاه از این رکن استصحاب، تعبیر به «بقاء موضوع سابق در زمان لاحق» می‌شود.

۲. کتاب البیع، ج۵، ص۲۷٦و ۲۷۵. به نظر می‌رسد اشکال دوم حضرت امام خمینی قدس‌سره، همان اشکال مرحوم سیّد یزدی قدس‌سره است.

۳. مرحوم سیّد قدس‌سره در حاشیه بر مکاسب، قائل است که این تقریب، جدید بوده و به خاطر رهایی از اشکالات عمده بر استصحاب عدم ازلی، تقریب استدلال را عوض کرده است، لکن امام خمینی قدس‌سره در اینکه مرحوم شیخ قدس‌سره تقریب استدلال را تعویض کرده باشد، تردید دارد؛ لکن بحث را بر هر دو صورت سامان می‌دهد.

٤. کتاب المکاسب، ج٦، ص۳۱.

۵. حاشیة المکاسب (للسید الیزدي) ج۲، ص۱۱۱.

حکم(یعنی در ازل)، حکم به گونه‌ای نبود که با شرط متغیر نشود، این مطلب، مبتلا به اشکال اصل مثبت است؛ زیرا یعنی عدم محمولی (عدم محمول که مستند به انتفاء موضوع است)، اثبات نمی‌کند عدم نعتی(عدم محمول در فرض وجود موضوع) را مگر بنا بر پذیرش مبنای حجّیت لوازم و مثبتات عقلی و عرفی اصول عملیه[1].

اشکال اثباتی

اشکال در مسأله از نظر برخی دیگر از فقهاء، اثباتی است. یعنی از نظر ثبوتی، اشکالی در اجرا آن نیست لکن از منساق ادلّهٔ حجیت استصحاب خارج است.

بیان: اگر استصحاب را از باب روایات، حجّت بدانیم، ادلّهٔ استصحاب عموماً و اطلاقاً شامل این نوع أعدام[2] نیست و اگر آن را از باب سیرهٔ عقلاء حجّت بدانیم، حکم عقلاء، از باب آن است که حکم به وجود هرگونه خصوصیّت ذاتی یا عرضی در هر موضوع، احتیاج به دلیل دارد. بنابراین اگر عقلا در چنین مواردی، حکم به «عدم خصوصیت» می‌کنند، از باب عدم دلیل است و نه از باب استصحاب. [3]

بیان دیگر: در استصحاب، علاوه بر اینکه اتّحاد موضوع در قضیهٔ متیقّنه و قضیّه مشکوکه لازم است، اتّحاد محمول نیز الزامی است. عرف، همان طور که موضوع را متحد می‌داند، باید محمول را هم متحد بداند. اگر فردی، زائل شده و فرد دیگری جایگزین آن گردد، جریان استصحاب در چنین مواردی، مبتنی بر جریان استصحاب کلی قسم ثالث است که غالب اصولیون جاری نمی‌دانند. در موارد استصحاب عدم ازلی، عدم شيء مستند به عدم موضوع با عدم شيء مستند به عدم محمول، در نظر عرف دو عدم است، گوئی عدمی زائل شده و عدم دیگری احتمالاً جایگزین آن شده است. پس در استصحاب عدم ازلی، چون از نظر عرف، عدم‌ها با هم متفاوت بوده و مبتنی بر جریان استصحاب کلی قسم ثالث است که ما آن را جاری نمی‌دانیم، با اشکال روبرو می‌باشد.[4]

---

۱. کتاب البیع، ج۵، ص۲۷۲.

۲. أعدامی که انتفاء آنها در زمان سابق، مستند به عدم موضوع است. این نوع أعدام، موضوع استصحاب عدم ازلی هستند

۳. مقالهٔ «کاوشی در حکم فقهی صابئان»، فقه اهل بیت علیهم‌السلام، شمارهٔ ۹، ص۲۰. (این مقاله از بحث «جهاد» درس خارج‌مقام معظم رهبری دام‌ظله‌العالی به وسیله یکی از مقرّرین درس استخراج‌شده است.)

٤. از نظر آیت الله زنجانی دام‌ظله ظاهر عبارت مرحوم سید قدس‌سره در عروه آن است که ایشان نیز این گونه استصحاب را قبول ندارند؛ زیرا وی در مسائل نظر به کسی که نمی‌دانیم مرد است یا زن، به وجوهی غیر از استصحاب تمسّک جسته؛ که از آن استفاده می‌شود ایشان استصحاب عدم ازلی را صحیح نمی‌داند. (ر.ک: کتاب نکاح (آیت الله زنجانی) ج۳، ص۱۰۰۱ و ج۱۲، ص٤۲۰۹)

قول دوم: عدم جریان اصل مذکور

الف: عدم نیاز به اجرای استصحاب

بیان یکم: تشخیص مخالفت شرط با کتاب و سنت، موکول به عرف است و عرف نیز در غالب موارد، در تشخیص شرط مخالف شرع شک ندارد. پس ضابطه‌ای که مرحوم شیخ قدس‌سره بیان می کند، «اتعاب نفس» است.

عرف برای تشخیص مخالفت شرط با شرع مطهّر، چنین عمل می‌کند:

در احکام تکلیفیه الزامیه، اشتراط انجام دادن کار حرام مانند شرب خمر و قتل نفس محترم و نیز اشتراط ترک واجب را مخالف دستور الهی می‌داند. در احکام تکلیفیه غیر الزامیه، یعنی مباحات و مکروهات و مستحبّات نیز اشتراط ارتکاب یا ترک آنها را نیز بی‌شک، غیر مخالف با شرع مطهّر می‌داند. بنابراین اگر شرط کند که ترک ازدواج مجدد کند، این شرط، مخالف شرع نیست، لکن اگر آنرا حرام بداند، این مطلب، داخل در عنوان «**حرّم حلالاً**» بوده و شرط غیر مشروع است.

در احکام وضعیه نیز مطلب همین است. مثلاً اگر در نکاح شرط شود که اگر مرد، ازدواج مجدد کردد، زن طالق باشد یا زمام طلاق و جماع به دست زن باشد، این شرط، از نظر عرف خلاف شرع است؛ زیرا ازدواج مجدد، از اسباب طلاق نیست بلکه شرایط طلاق در فقه مشخص است. هم چنین زمام اموری مثل طلاق و جماع، قابل واگذاری به غیر نیست؛ بر خلاف جائی که زن شرط کند که شوهرش ازدواج مجدد نکند یا او را طلاق ندهد یا با او جماع نکند.[1]

بیان دوم: نیازی به اجرای استصحاب عدم ازلی برای اثبات عدم مخالفت شرط مشکوک نبوده و نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد؛ زیرا شک در اینکه آیا فلان شرط، مخالف کتاب و سنت است، به این شک بازگشت می‌کند که آیا حکم شرعی شرط قبل از اینکه در ضمن عقدی به عنوان شرط قرار گیرد، متغیر می‌شود یا خیر؟ مثلاً حکم شرب خمر فی نفسه حرمت است. حال اگر در ضمن عقدی شرط شود که شرب خمر صورت گیرد، آیا مجرد اشتراط در ضمن عقد، شرب خمر را حلال می‌کند؟

جواب، کاملاً روشن است. عملی که فی نفسه ممنوع است، با در ضمن عقد قرار گرفتن، مشروعیت پیدا نمی‌کند، مگر آنکه دلیلی به خصوص وارد شود که فلان کار، فی نفسه حرام

---

۱. کتاب البیع، ج۵، ص۲۵٤. بنابراین عملاً موارد اندکی برای اجراء اصل مورد بحث باقی می‌ماند. نظر حضرت امام قدس‌سره درباره موارد باقیماندهٔ اندک نیز، طی اشکالاتی که فوقاً به اصل مورد بحث وارد کردند روشن شد.

می‌باشد اما اگر شرط شود، لازم الوفاء است.[1]

ب. تمسّک به اصل «عدم تحقق غایت»

این اصل، یکی از اصول عقلائی است که طبعاً ظهورساز می‌باشد، مثل «اصل عدم نقل» در تعیین معنای حقیقی واژگان. مرحوم نائینی قدس‌سره[2] مخالف جریان استصحاب عدم ازلی بوده و آنرا ثبوتاً دچار مشکل می‌داند.[3]

لکن با تمسک به اصل «عدم تحقق غایت»، حکم به عدم مخالفت شرط مشکوک می‌کند. از این اصل عقلائی، به اصل «**عدم الدلیل**» نیز تعبیر می‌شود.

تقریب: مولی فرموده است: «**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً**»[4]، یعنی به شروط خود وفاء کنید تا وقتی که شرط مخالف کتاب و سنت نباشد. اکنون که شک دارم فلان شرط معیّن، مخالف قرآن و یا سنت اهل بیت است، اصل «عدم تحقق غایت» می‌گوید: این شرط، خلاف کتاب و سنت نیست، پس بدان وفا کنید.

به عنوان مثال، مولی وقتی می‌گوید: «زید را اکرام کن تا زمانی که فاسق نشده است» اگر شک کردم زید فاسق شده یا نه، به حکم این اصل عقلائی، حکم وجوب اکرام زید همچنان برقرار است و در فرض شک نیز باید او را اکرام کنم.

لکن اصل فوق نیز مبتلا به این اشکال است که این اصل عقلائی، مسبّب از یک اصل دیگر است که عبارت است از استصحاب عدم مخالفت[5]، لکن چون مبنای ما، عدم جریان این نوع استصحاب است، اصل مسبّبی، محکّم می‌باشد. بنابراین ایشان و مرحوم شیخ و مرحوم آخوند قدّس الله أسرارهم در نتیجه با یکدیگر هم نظر می‌شوند، اگرچه در طریق با یکدیگر اختلاف دارند.

ج. تمسک به عموم «المؤمنون عند شروطهم»

از نظر برخی فقهاء، به جای رفتن به سراغ اصل عملی(که مرحوم شیخ قدس‌سره به آن تمسک فرموده)، باید به سراغ عامّ فوق رفت. این راه، راهی در عرض تمسّک به اصل عقلائی فوق

---

۱. مصباح الفقاهة، ج۷، ص۳۲۷. مرحوم آیت الله خوئی قدس‌سره اگرچه قائل به جریان استصحاب عدم ازلی بوده و ادلّهٔ استصحاب را ثبوتاً و اثباتاً شامل این نوع از استصحاب می‌دانند، لکن می‌فرمایند: اصلاً نوبت به اجرای اصل نمی‌رسد و عدم دلیل بر این که فلان شرط از موارد استثنایی فوق است، اماره بر آن است که هر حکمی که آن شرط قبل از در ضمن عقد قرار گرفتن دارد، در حال صدق عنوان «شرط» نیز دارا می‌باشد.

۲. منية الطالب، ج۲، ص۱۲۹.

۳. بر خلاف برخی دیگر از فقهاء که استصحاب عدم ازلی را ثبوتاً بدون مشکل می‌دانند؛ لکن در مقام اثبات، ادلّه حجّیت استصحاب را قاصر از شمول این نوع استصحاب می‌دانند. در بالا استدلال ایشان ذکر شد.

٤. تهذیب الأحکام، ج۷، ص٤٦٧.

۵. استصحاب عدم ازلی.

الذکر است.

اشکال: این کار، تمسک به عامّ در شبهه مصداقیهٔ خود دلیل است؛ چون دلیل فی الواقع چنین است: «**المؤمنون عند شروطهم**». مخصِّص منفصل نیز از سایر ادلّه به دست می‌آید: «کلّ شرط خالف الکتاب أو السنّة لم یکن بشیء». حال اگر شک کردیم فلان شرط مشخّص، مخالف شرع است، نمی‌توان به عام تمسک کرده و حکم کرد که مخالف شرط نیست و در نتیجه گفت آن شرط واجب الوفا می‌باشد.

جواب: این کار، تمسک به شبههٔ حکمیه است.

بیان: اینکه فلان شرط، مصداقی از «شرط» باشد محرز است؛ اما شک داریم که آیا از شروط مخالف شرع است یا خیر؟ در اینجا به حکم موجود در عام تمسک کرده، آن را واجب الوفاء می‌دانیم نه آنکه حکم به «غیر مخالف» بودن شرط کنیم. مثلاً در «أکرم العلماء الّا النحاة» شک داریم که آیا زید عالم، نحوی است یا غیر نحوی؟ در اینجا تمسّک به عامّ کرده و حکم وجوب اکرام را صادر می‌کنیم نه آنکه بگوئیم زید غیر نحوی است.[1]

نتایج

۱. شرط مخالف کتاب و سنت، باطل و غیر نافذ است.

۲. شرطی که مخالفت آن با کتاب و سنت، مشکوک است، با تمسک به اصل «عدم مخالفت» و یا عموم «**المؤمنون عند شروطهم**» و یا اصل عقلائی «عدم تحقق غایت» صحیح می‌باشد. هم چنین می‌توان گفت: عرف در تشخیص این موارد، شک نداشته و اغلب موارد را معیّن می‌کند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.

۲. انصاری دزفولی، مرتضی، کتاب المکاسب، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ایران، اوّل، ١٤١٥ هـ ق.

۳. ایروانی، علی نجفی، حاشیة المکاسب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ایران، اوّل، ١٤٠٦ هـ ق.

٤. خراسانی، آخوند محمد کاظم، حاشیة المکاسب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ایران، اوّل، ١٤٠٦ ق.

۵. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام النکاح في الشریعة الإسلامیة الغراء، مؤسسة الإمام الصادق

---

۱. منیة الطالب، ج۲، ص۱۲۹.

عليه‌السلام، قم، ایران، اوّل، بی تا.

٦. شبیری زنجانی، سیّد موسی، کتاب نکاح، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، قم، ایران، اوّل، ١٤١٩ هـ ق.

٧. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، حاشیة المکاسب، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ایران، دوم، ١٤٢١ هـ ق.

٨. طوسی، محمد بن حسن، مشهور به «شیخ طوسی»، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، الطبعة الأولی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ١٣٩٠ هـ ق.

٩. طوسی، محمد بن الحسن، مشهور به «شیخ طوسی»، تهذیب الأحکام، الطبعة الرابعة، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ ق.

١٠. قمی، محمد بن علی بن بابویه، مشهور به «شیخ صدوق»، کتاب من لایحضره الفقیه، الطبعة الثانیة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٣ ق.

١١. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ ق.

١٢. موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره تهران، ایران، اوّل، ١٤٢١ هـ ق.

١٣. موسوی خوئی، سیّد ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، ٧ جلد، انتشارات داوری، ایران، قم، اوّل، ١٤١٨هـ ق.

١٤. نائینی، محمد حسین غروی، منیة الطالب في حاشیة المکاسب، المکتبة المحمدیة، ایران، تهران، اوّل، ١٣٧٣ هـ ق.

١٥. مجلۀ فقه اهل بیت علیهم‌السلام، شمارۀ ٩، ایران، قم.

نشست علمی

قاعدهٔ الزام

متن حاضر خلاصه نشست علمی با موضوع «قاعدهٔ الزام» است
که توسط استاد محمدجواد فاضل لنکرانی دامت افاضاته
در مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه السلام **ایراد شده است.**

قاعده الزام

قاعده الزام از قواعدی است که در علم فقه بسیار مهم و تأثیر گذار است ، اگر چه آن گونه که باید و شاید مورد بحث قرار نگرفته است .

در سابقه این بحث باید گفت که این بحث از زمان شیخ طوسی تا کنون مطرح بوده و کسی ازبزرگان فقها با این قاعده مخالفت نکرده است.

مصادیق این قاعده در ابواب مختلف فقه:

مصداق اول: روایت نکاح با مطلقه ی به سه طلاق

در این روایت آمده: از امام کاظم علیه السلام سوال می شود: مردی سنّی همسرش را در مجلس واحد ، سه طلاقه کرده است – طلاقی که بر موازین سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست. (تعبیر روایت این است: طلقت علی غیر السنه)– آیا دیگری می تواند با این زن ازدواج کند؟ حضرت می فرمایند: بله ، و در ادامه می فرمایند : این ها را الزام کنید به آنچه که خودشان را به آن ملزم

می دانند. (تعبیر روایت این است: **الزموهم من ذلک ما الزموه انفسهم**) یعنی اگر سنّی خودش را ملزم می داند که سه طلاقه فی مجلس واحد صحیح است شما هم او را الزام کنید ، یعنی دیگر بین او و این زن جدایی برقرار شده است و دیگری می تواند با آن زن ازدواج کند ، و لو اینکه در مذهب امامیه سه طلاق در مجلس واحد باطل است . بنابراین ، این شخص شیعی می تواند با این زن مطلّقه به سه طلاق در مجلس واحد، ازدواج کند .

مصداق دوم: باب اشهاد در نکاح

اهل سنت اشهاد در نکاح را لازم و شرط صحت نکاح میدانند ، امّا در مذهب شیعه این عمل مستحب است. حال اگر یک سنّی با زنی بدون اشهاد ازدواج کرد ، چون طبق مذهب خودش این زن، زوجه او نشده؛ مرد شیعی می تواند با آن زن ازدواج کند.

دلالت و نقش قاعده الزام:

آیا قاعده الزام بر ادلّه بقیه احکام حکومت پیدا می کند و در نتیجه ، عملی را که اهل سنّت بر طبق مذهبشان انجام می دهند صحیح می کند؛ (البته واقعی به عنوان ثانوی نه واقعیه عنوان اولی) یا این که قاعده الزام یک تسهیلی برای شیعه است؟

نوع کلمات فقها فقط در محدوده سهولت برای شیعیان است؛ یعنی قاعده الزام تنها برای شیعیان تسهیلی است که بتوانند مثلا با این زن ازدواج کنند؛ وگرنه ائمه علیهم السلام نمی خواهند بفرمایند که چون این سنّی بنا بر مذهبش طلاق داده باید آثار صحّت بر آن بار کرد .

عمومیّت قاعده الزام نسبت به مذاهب:

از این قاعده می توان یک معنای وسیعی استفاده کرد و آن معنای وسیع این است که نه تنها اهل سنت بلکه کفار اهل کتاب نیز مشمول این قاعده اند ، یعنی هر کسی که بر طبق یک مذهبش خودش را ملزم به احکامی میداند چنانچه آن عمل ارتباطی با دیگران پیدا کرد دیگران میتوانندآثار صحّت را بر آن بار کنند.

مصداق سوم: احکام باب تعصیب:

اگرشخصی سنّی مذهب که یک دختر و یک عصبه دارد، از دنیا برود ، اگر این عصبه شیعی باشد ، در روایات آمده: این عصبه می تواند سهم خودش را به عنوان عصبه از این وراث سنی بگیرد در حالی که طبق مذهب شیعه، عصبه ارث نمی برد و تمام اموال مال این دختر است.

تنبیه :

در اینجا به مناسبت شایسته است بیان شود که قواعد فقهیه در فقه چگونه بوجودآمده است؟

چگونه قاعده ای به نام قاعده «لاحرج» یا بسیاری از قواعد دیگر (که در کلام قدما به این عنوان مطرح نبوده) پیدا شده است؟

مصادیق بسیاری از قواعد، در فتاوی مطرح و بررسی شده و کم کم رنگ قاعده گرفته وبه تدریج بحث شده که این قاعده در احکام تکلیفیه است یا وضعیه ، در واجبات یا محرمات.

صاحب جواهر، اولین مصرح به قاعده الزام:

بر حسب تتبع ، اولین کسی که تصریح به قاعده الزام کرده است صاحب جواهر است. تا قبل از ایشان هیچ کس بیان نکرده است که این یک قاعده است و صرفاً بحث، از مصادیق آن و بررسی روایاتی که در مصادیق الزام وارد شده، بوده است.

مصداق چهارم: روایت باب بیع خمر وخنزیر

روایت از منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام است.

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: لِي عَلَى رَجُلٍ ذِمِّيٍّ دَرَاهِمُ فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَ الْخِنْزِيرَ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا فَقَالَ إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دَرَاهِمُ فَيقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ.[1]

اگر در فقه با صرف نظر از این که این روایت اشاره به یک قاعده دارد؛ بخواهیم بحث کنیم؛ باید بگوییم این روایت یک استثناء از حرمت اخذ ثمن خمر است.

فقیهی که جمود بر لفظ روایات داشته باشد؛ در استفاده از روایت می گوید: به دلیل معتبره منصور بن حازم فقط در بیع خمر و خنزیر چنین استثناء شده که اگرذمّی پول بیع خمر وخنزیر را به مسلمان داد ، اشکال ندارد . امّا در حقیقت این طور نیست. بلکه از آنجا که روی مذهب خودش این پول برایش حلال است امام علیه السلام می فرماید: تو هم پولت را بگیر. امام علیه السلام در مثل این روایت ریشه مسأله را بیان نفرموده اند و فقط حکم را مطرح فرموده اند .

مصداق پنجم: عمومیت حکم براساس روایت مسأله متعه از امام رضا علیه السلام

مرحوم صدوق (به صورت مرسل) از امام هشتم علیه السلام نقل می کند[2] که :

المتعة لا تحلّ الّا لمن عرفها (ای اعتقدها) وهی حرام علی من جهلها.[3]

حلیّت و حرمت در این روایت براساس چه مبنایی میتواند باشد ؟ حلیبت وحرمت در این روایت بر اساس قاعده الزام است و وجه دیگری ندارد. نه فقط درخصوص متعه ، بلکه هر

۱. الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج۵، ص: ۲۳۲

۲. البته استناد به این حدیث بر طبق مبنای ایشان است که تمام مرسلات کتاب الفقیه را صحیح می دانند.

۳. من لایحضرها الفقیه ج۳/ ص۴۵۹

چیزی را اهل سنّت حرام بدانند ، ملزم به آن هستند و نه فقط اهل سنت بلکه هر کسی که اعتقادی دارد ملزم به آن است و ملاک همین است.

مصداق ششم: جواز فروش گوشت مذکّی و میته به کسی که حلال می‌داند

در روایت حلبی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«سمعت اباعبدالله علیه السلام **یقول: اذا اختلط المذکی و المیته باعه ممن یستحلّ المیته و اکل ثمنه»**

حکم این روایت برچه اساسی است؟ آیا حکم در این روایت به جهت یک امر تعبدی است یا یک استثنا است یا بر اساس مبنایی است؟

خیلی از این روایات رامی‌توان بر یک قاعده ای استوار حمل کرد که دیگر جایی برای استثناء باقی نماند. بنا بر این همه این موارد از باب قاعده الزام است. چرا میته را به مستحلّ آن می توان فروخت؟ برای اینکه او خودش قائل است که میته حلال است. خوردنش هم حلال است پس می‌توان به او فروخت.

بعضی در این روایت، قاعده الزام را مطرح نکرده اند و می‌گویند این مورد استثنا است؛ در نتیجه خمر را نمی‌توان به مستحلّ آن فروخت. علت چیست که خمر را به مستحل نمی‌توان فروخت؟ فرق این دو چیست؟

اما اگر گفته شد این حدیث بر اساس قاعده الزام است در خمر هم همین حرف را می‌توان زد اگرچه از جهت فتوا برخلاف مشهور است بلکه خلاف قریب به اتفاق فقهاست.

اشکال :

ممکن است که کسی اشکال کند که در هیچ مذهبی خمر حلال نیست (بنابراین به وسیله قاعده الزام نمی‌توان شخص را به یک حکم تحریف شده ملزم کرد.)

پاسخ:

همین که در مذهب تحریف شده آنها حلیّت وجود داشته باشد ، برای تمسک به قاعده الزام کافی است.

مصداق هفتم: جواز ربا گرفتن از کفار

از چیزهایی دیگری که به نظر استاد بر اساس قاعده الزام است بحث گرفتن ربا از کفار است. چرا ربایی که در اسلام این همه بر آن عقوبت مترتب است، شدت عمل به خرج داده شده

است، روایات عجیب و غریبی راجع به آن آمده بگوییم در عین حال گرفتنش از کافر بلا اشکال است؟ اگر این کار ظلم است ، از کافر گرفتن هم ظلم است یا به کافر دادن آن هم درست نیست.

مبنای جواز گرفتن ربا از کفار در فتوا فقها، قاعده الزام است ، ولو خودشان نفرموده اند. ایشان می‌گویند روایت داریم پس استثنا شده است. چون کافر اخذ و دفع ربا را حلال می داند پس گرفتن آن از کافر مانعی ندارد.

شواهدی بر قاعده الزام در همه ابواب فقه

وقتی «فروع فقهی» را بررسی می‌شود معلوم می‌شود قاعده الزام اختصاصی به طلاق ندارد ، اختصاصی به سنّی ندارد، اختصاصی به شیعه ندارد ، این یک قاعده ای است که از اول فقه تا آخر فقه جریان پیدا می کند مرحوم آقای خوئی ۱۱ فرع در کتاب منهاج آورده اند. حضرت استاد در کتاب قاعده الزام خویش حدود ۴۰ فرع برای قاعده الزام ذکر فرموده اند.

مستند قاعده الزام:

علماء تنها مستند قاعده الزام را روایات می دانند و می‌فرمایند غیر از روایات هیچ دلیل دیگری نداریم.

لکن حضرت استاد مجموعاً شش دلیل آوردند، اگر چه در بعضی مناقشه وجود دارد.

دلیل اول: آیه ۴۲ از سوره مبارکه مائده

از مهم ترین ادله، دو آیه از سوره مبارکه مائده می باشد که به ذکر یک آیه را کفایت می‌شود:

﴿سمّاعون للکذب اکّالون للسّحت. فإن جاؤوک فاحکم بینهم أوأعرض عنهم﴾

تقریب استدلال :

در این آیه، عبارت ﴿**أعرض عنهم**﴾ اشاره به قاعده الزام دارد.

معنای آیه این است که : ای پیامبر اگر اهل تورات پیش تو آمدند که بین آنها حکم کنی ، به حکم واقعی اولی که خودت می دانی حکم کن. یعنی بر طبق مذهب اسلام حکم کن یا «اعرض عنهم»؛ مراد از ﴿**اعرض عنهم**﴾، حکم کردن بر طبق مذهب خودشان است . نه روی گردانی از آنها، چون رویگردانی از آن ها نه مناسب خداوند است و نه رسول خدا.

علاوه بر این که قرائنی بر مدّعا نیز وجود داردکه به یک نمونه اشاره می‌شود:

کلام «مرحوم اردبیلی» در« زبده»:

ایشان می فرماید:

«كأنه تخييرللنبى و لمن يقوم مقامه من الامام و القاضى إن تحاكم اليهم الكفار بين أن يحكموا بينهم بالعدل الذى هو الحق فى نفس الامر و هو الذى مقتضى الاسلام و بين أن يعرضوا عنهم بأن يحيلوهم الى حكامهم يحكمون بينهم بمقتضى شرعهم.»

اگر پیامبر به اینها بگوید« بروید»، یعنی بروید تا من خودم بین شما بنا بر تورات حکم کنم یا بروید سراغ حکّامتان که طبق تورات و انجیل حکم کنند. یعنی اگر یک گروهی ملزم به یک دین و احکام و عقایدی هستند گروه دیگر می توانند آنها را ملزم به آن دین واحکام کنند به این معنا که آثار صحت برآن احکام بار کنند.

دلیل دوم: روایات الزام

در میان روایات این باب، یک روایاتی وجود دارد که تعبیر الزام در آن است : «**الزموهم بما الزموا به انفسهم.**» خیلی از فقها ذهن شریفشان را بر همین تعبیر معطوف کردند و می فرمایند : جایی که کاری بر ضرر آنهاست، بر آن ها الزام می شود و بر این تصریح دارند. برای مثال مرحوم آقای بجنوردی می‌فرماید:

« فی کل مورد یلتزم المخالف بمقتضی مذهبه بورود ضرر علیه.» [1]ایشان قاعده الزام را برای جایی که بر ضرر اهل سنت و به نفع شیعه است ، آورده اند.

اشکال :

آیا واقعا ائمه دنبال این بودند که کاری به ضرر آنها است را انجام دهند و یک تسهیلی برای خصوص شیعه باشد؟ هرگز این چنین نیست، زیرا اولاً نقل این روایت با کلمه «علی» صحیح نیست « **الزموهم بما الزمواعلی انفسهم.** » اصلا صحیح نیست.

پاسخ:

ممکن است کسی بگوید در خود مادّه الزام این مطلب وجود دارد یعنی الزام زمانی است که کسی نمی‌خواهد کاری را انجام دهد به خاطر اینکه به ضرر اوست.

اشکال:

اگر این فرمایش هم صحیح باشد ولی تعابیر دیگری در روایات وجود دارد که با این بیان قابل توجیه نیست(یعنی این قاعده تنها برای تسهیل شیعیان نیست.)

یک تعبیر این است: «**الزموهم بما الزموا انفسهم.**» وتعبیر دوم این است: «**من دان بدین قوم لزمته**

---

۱. القواعد الفقهية (للبجنوردي، السيد حسن)، ج۳، ص: ۱۸۲

احکامهم»

از «**من اعتقد بدین قوم**» فهمیده می شود که اینجا نه مسأله سنی بودن مطرح است ونه یک دین خاص بلکه هر دینی را شامل می شود. همه این تعابیر مرتبط و از باب واحد است. این طور نیست که هر کدام بی ارتباط با دیگری باشد.

دلیل سوم:روایات جواز عمل نمودن احکام یک دین برای پیروان:

در روایت آمده است : «**یجوز علی اهل کل ذی دین بمایستحلّون**» برای اهل هر دینی هر آنچه که حلال می دانند (تمسک به آن حلیت) جایز است . یعنی اگر از روی اعتقاد دینی ، اهل آن دین چیزی را حلال می دانند برایشان جایز است.

در روایتی آمده است که کسی خدمت یکی از ائمه علیهم السلام از یک مجوسی بد گویی کرد. حضرت فرمودند: چرا از او بد گویی می کنی ؟ گفت: او با مادرش ازدواج کرده است. حضرت فرموند : طبق مذهب خودش درست است.

شواهد عمومیت حکم بر هر اهل دینی :

۱-با توجّه به تعبیر «یجوز علی اهل کل ذی دین» معلوم می شود که بحث شیعه و سنی فقط مطرح نیست. یا تعبیر « فی کل دین ما یستحلفون به.» در برخی روایات این معنا وجود دارد که اهل هر دینی به همان مقدّساتی که دارند قسم بخورند. اهل انجیل را می توان به انجیل قسم داد. چون همین تورات و انجیل مورد اعتقاد کسی است که باید قسم بخورد.

۲- در روایتی آمده است که مردی به امام علیه السلام عرض می کند من دخترم را به عقد پسر برادرم درآوردم و او قسم خورده کع طلاق بدهد (یحلف بالطلاق). «حلف به طلاق» براساس مذهب ما باطل است و واقع نمی‌شود، و تنها بر اساس مذهب اهل سنت درست است امّا در روایت آمده است که «برو دخترت را از او جدا کن و بیاور.»

۳- تعبیر معروف «**لکل قوم نکاح**» که در روایات ما آمده است؛ دلالت بر همین معنا دارد یا در بحث ارث آمده است : «**خذوا منهم کما یأخذون منکم فی سنته.**»

تمام این تعابیر تحت یک عنوان می‌تواند دربیاید. مفاد این قاعده این است : « اوّلاً ، هر متدین به دینی ملزم به احکام آن دین است ثانیاً ، آن عملی که بر طبق دین خودش انجام می دهد دیگران نیز باید آثار صحت بر آن بار بکند.»

این که خود او ملزم است (**من دان بدین لزمته احکامه**) روشن است. امّا هدف از این قاعده این است که دیگران هم آثار صحّت بر آن بار کنند.

عدم اختصا ص این قاعده به «تسهیل امور شیعیان» و «امور الزامی»:

این کلام صحیح نیست که این قاعده فقط به جهت تسهیلی برای شیعه است. چون در بعضی از روایات طلاق آمده که وقتی از حکم همسر مرد سنّی که زن خودش را در یک مجلس سه طلاقه می کند سؤال شد که آیا می شود با او ازدواج کرد؟ امام علیه السلام به جای این که بفرماید «الزموهم» می فرماید : «**تتزوجوا هذه المرأه و لا تترک بغیر زوج.**» یعنی باید آثار صحّت بر آن بار کرد. یعنی حتّی اگر مرد سنّی زن شیعی دارد و این زن را در یک مجلس سه طلاقه کرد زن میتواند بلافاصله بعد از عدّه ازدواج کند ولو طبق مذهب خودش این طلاق باطل باشد.

بنا براین معلوم می شود «تسمیه به الزام» بر این قاعده مناسب نیست. چون فقط بحث الزام مطرح نیست . بلکه حتی اگر مرد شیعه، قصد ازدواج با این زن سنی را ندارد و این زن سؤال کند آیا الان می توانم ازدواج کنم یا نه؟ این قاعده به او می گوید: بله. تو می توانی ازدواج کنی. بنابر این ، نباید بحث را مختص به شیعه یا سنی کرد و همچنین بحث ، صرفاً الزام نیست .

ثمره فروع فقهی با التزام به این قاعده:

یک فرع فقهی وجود دارد علما فتوا داده اند که اگر امام جماعت معتقد است تسبیحات اربعه را می‌توان یک بار در نماز خواند؛ مأمومی که به وسیله اجتهاد خود یا از روی تقلید قائل است که باید تسبیحات سه بار خوانده شود نمی تواند به این امام اقتدا کند. ولی به نظر استاد بر اساس قاعده الزام، چنین اقتدا کردنی، هیچ مانعی ندارد .فرع دیگری که در بحث بیع و نکاح وجود دارد؛ اختلاف در لزوم عربی خواندن صیغه است که بسیاری از فقهاء فتوی به بطلان داده اند، اما در تمام این موارد می توان با قاعده الزام مشکل را حل کرد.

توسعه در این قاعده:

امروزه با این تنوّع و تکثّری که در مذاهب وجود دارد؛ اگر کسی این سؤال را از فقه اهل بیت بپرسد که چگونه و از چه راهی همزیستی بین پیروان این مذاهب را حل می‌کنید؟ در جایی که سنی، شیعه، مسیحی و یهودی هستند و این ها با هم ارتباط دارند؛ این ارتباط را چگونه باید حل کرد؟ به نظر می‌رسد این قاعده که یکی از امتیازات دین ماست که این سؤال مهم را که متوجه دین است؛ پاسخ می دهد. حتی می توان از بحث دین هم توسعه داد و گفت: « التزام به هر قانون» که پذیرفته اید هم معتبر است. امام علیه السلام می فرمایند: «**فانّه انّما عنی الفراق**» ، یعنی: «فلانی قصد طلاق کرده است» ولو این در مذهب ما باطل است ولی چون او معتقد است که این طلاق واقع شده اثر بر آن بار می شود.

فقه و اخلاق

محمد جعفری

دانش پژوه سال سوم درس خارج مدرسه فقهی امام محمّد باقر علیه السلام

عرف و معروف

اخلاق دارای دو بعد فردی و اجتماعی است. انسان متخلّق فردی است که هر دو جنبه را در خود نهادینه کرده و به تعبیر دیگر فضائل اخلاقی در هر دو جنبه در وجود او ملکه شده باشد.

اساس آموزه‌های اخلاق اجتماعی، نحوۀ تعامل با دیگران و شیوۀ ظاهر شدن در اجتماع است.

در این حیطه، دین مبین اسلام برای تمامی افراد، صرف نظر از جایگاه اجتماعی و تقسیم بندی‌های صنفی، آموزه‌های گران‌سنگی به ارمغان آورده است، که البته ممکن است جایگاه اجتماعی افراد در میزان اهمیت و نیز گسترۀ این آموزه‌ها مؤثر باشد. این نوشته به مقدار مجال و وسع نویسنده به جنبه‌ای از این موضوع پرداخته است.

آنچه نگارندۀ این سطور را به این بحث کشاند، احساس ضعف جدّی در خود نسبت به رعایت اخلاق در بعد اجتماعی آن بوده است. بنابراین از آنجا که قصد اولیه از این نگارش،

تذکر به خود است، امیدوارم مشمول نهیب آیهٔ شریفهٔ ﴿**لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُون، کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُون**﴾[1] نگردم. البته شایستهٔ خواننده، نظر به ما قیل است و نه به من قال.

کسانی که – همچون نگارنده– در کسوت روحانیتند، نسبت به رعایت اخلاق اسلامی در هر دو بعد آن، وظیفهٔ بسیار سنگینی دارند. زیرا در میان اصناف اجتماعی، روحانیت[2] از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است همان گونه که معلّمین، پلیس و برخی دیگر از اصناف نیز تا حدودی این چنین هستند.

ویژگی این اقشار، حساسیت مضاعف جامعه نسبت به عملکرد آنهاست. افراد جامعه، رفتار صنفی اینان را زیر ذرّه‌بین قرار داده و هرگونه سهل‌انگاری و حتی اشتباه را از ایشان نمی‌پذیرند. در این میان روحانیت دارای جایگاهی بس والاتر است. نه تنها جلوه‌های رفتاری صنفی یک روحانی در محراب و منبر و کرسی تدریس و... بلکه تمامی اقوال و افعال و اساساً سبک زندگی او از سوی مردم مورد دقت قرار گرفته و مدام در حال سنجیده شدن است.

اگر سبک زندگی او و به تعبیر معروف زیّ او با آموزه‌های اسلام و حتی هنجارهای عرفی مغایر باشد، اعتماد مردم به وی از بین رفته و یا شدیداً تضعیف می‌شود و مسلّماً روحانیِ فاقد مقبولیت نمی‌تواند به وظائف خود عمل کند. این عکس العمل نه تنها واکنشی طبیعی است بلکه می‌توان گفت در مواردی مطابق با آموزه‌های دینی ماست، چنانچه از حضرت صادق علیه‌السلام نقل شده است:

إذا رأیتم العالم محبّا لدنیاه فاتهموه علی دینکم فإن کل محب لشی یحوط ما أحب.[3]

اگر این مشکل (تغایر زیّ روحانی با آموزه‌های دینی و هنجارهای عرفی) توسعه یابد و طیفی از کسانی که در نظر مردم نماد دین و دین‌داری به حساب می‌آیند را فراگیرد، آنچه خدای نکرده رخ می‌دهد، تعمیم خطای این طیف به مجموعهٔ نهاد روحانیت و در نتیجه از دست رفتن کارکردهای این نهاد مقدس است که در آن صورت ضربهٔ اصلی متوجه کیان دین است.

در میان سخنان گهربار امام خمینی قدس‌الله‌سره در این خصوص مطالب فراوانی یافت می‌شود و این ناشی از اهتمامی است که آن عالم ربانی و به معنای حقیقی کلمه، روحانی، به این مسأله داشته‌اند. چنانچه در یک نمونه فرموده‌اند:

اگر ما از زیّ روحانیت و زیّ طلبگی خارج بشویم، اگر روحانیون از آن زیّ که

---

۱. سورهٔ صف، آیات ۲ و ۳.

۲. شاید در تعبیر صنف، نسبت به نهاد روحانیت تسامح باشد لکن تأثیری در بحث مورد نظر ندارد.

۳. الکافی، ج۱، ص٤٦، حدیث ٤.

مشایخ ما و ائمه هدی علیهم‌السلام در طول تاریخ داشته‌اند خارج شوند، خوف این است که روحانیت شکست بخورد و شکست روحانیت، شکست اسلام است. محال است که اسلام به استثناء روحانیت، به حرکت خود ادامه دهد. اینهایند که اسلام را معرفی می‌کنند و به پیش می‌برند.[1]

شکست روحانیت نه تنها شکست این نهاد بلکه ضربه اساسی به دین مقدس و موجب سست شدن پایه‌های دینی جامعه است زیرا برای فهم دقیق دین و تبلیغ و انتشار مؤثر آن، صنف جایگزینی وجود ندارد.

روحانیت تنها نهادی است که رسماً متکفل «تبیین نحوهٔ صحیح دین‌ورزی»، «نظارت بر شیوهٔ دین‌داری مردم» و نیز «به دست دادن الگوی عملی تدیّن و ارائهٔ نسخهٔ پیادهٔ شده حیات دینی در جامعه» است و قطعاً علّت حساسیت مضاعف نسبت به نهاد روحانیت یا عامل اصلی آن، همین نقش سه‌گانهٔ روحانیّت در جامعه می‌باشد.

این حساسیت از سوی مردم نسبت به روحانیّت و نظارت دقیق شئون زندگی او، در برخی شرایط شدت می‌یابد، به عنوان مثال نزدیک شدن نهاد روحانیت به یک صنف خاص و یا ائتلاف آن با برخی گروه‌ها و نهادها این حساسیت را شدت می‌بخشد. در مواردی نیز این ائتلاف، ضربه‌های جبران ناپذیری را به این نهاد مقدس و بلکه به کیان دین – معاذ الله– وارد می‌آورد و آن در زمانی است که این پیوند و ائتلاف با فلسفهٔ وجودی روحانیت در تضاد باشد نظیر پیوند با گروه‌های سست ایمانی که به بسیاری از الزامات شرع مقدس پای‌بندی ندارند در حالی که نتیجهٔ این ائتلاف نه هدایت ایشان به سوی دین‌داری بلکه تأیید و تقویت ایشان باشد.

یکی از مواردی که در شرائط کنونی آستانهٔ حساسیّت جامعه نسبت به روحانیّت را به حدّ نهایی خود رسانده، پیوند روحانیت و حکومت است که وظائف روحانیّت را به مراتب دشوارتر کرده است، چنانچه رعایت برخی از ظرائفی که در گذشته تنها از مراجع تقلید و علمای طراز اول انتظار می‌رفت، هم‌اکنون و در شرائط فعلی جامعه، دست کم به عنوان یک وظیفهٔ اخلاقی، بر دوش آحاد این قشر، سنگینی می‌کند. این در حالی است که –بحمدالله– حکومت مشروع است والّا بحث از تخریب جایگاه خواهد بود و نه افزایش حساسیت جامعه، چنانچه پیامبر اکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرموده‌اند:

الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا. قیل یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنیا؟ قال اتباع

---

۱. صحیفهٔ امام، ج۱۸، ص۱۳.

السلطان؛ فإذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم.[1]

رعایت زیّ روحانیّت و نیز آداب و اخلاق اجتماعی، گاه مستلزم حفظ ظاهر بوده و بلکه می‌توان گفت در مواردی با ظاهرسازی همراه است؛ لکن نباید ظاهرسازی را به صورت مطلق مذموم دانست. ظاهر انسان بر باطن او و حالات درونیش بسیار تأثیر گذار است به همین جهت راه مهمی در تأدیب نفس به حساب می‌آید. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

إن لم تکن حلیما فتحلّم فإنه قلّ من تشبّه بقوم إلا أوشک أن یکون منهم.[2]

و نیز از آن حضرت روایت شده است:

ان لکل ظاهر باطنا علی مثاله فما طاب ظاهره طاب باطنه و ما خبث ظاهره خبث باطنه.[3]

ظاهرسازی هنگامی مذموم است که به قصد خودنمایی باشد؛ اما اگر متوجه به درون و برای تحول باطن و حقیقتاً به قصد الهی باشد، مذموم نخواهد بود. البته گاه مرز بین فضائل و رذائل اخلاقی و قصد الهی و غیر الهی باریک‌تر و دقیقتر از مو است و یکی از اهداف علم اخلاق، تبیین همین مرزهاست لکن در بسیاری از موارد، انسان با دقت در حال خود می‌تواند وضعیت خویش را تشخیص دهد.[4] در ادامه روایاتی در توصیه به حفظ ظاهر خواهد آمد.

با توجه به این نکته و دو روایتی که گذشت، اگر نگاه کردن، سخن گفتن، سکوت کردن، راه رفتن، غذا خوردن و... به گونه‌ای مطلوب تنظیم شوند، احساسات و افکار و حالات مطلوبی را در درون برخواهند انگیخت.

آموزه‌های اخلاق اجتماعی گاه ناظر به جنبهٔ انسانی فرد بوده و گاه نظر به جنبهٔ ایمانی او دارد. در خصوص گروه‌های خاصّی چون روحانیّت، علاوه بر این دو حیث، جایگاه اجتماعی و نزدیکی و شباهت این جایگاه به جایگاه اولیاء دین در نظر مردم، منشأ پیدایش برخی بایدها و نبایدها و یا شدّت یافتن لزوم رعایت آموزه‌های عام است. به عنوان مثال در رابطه با جمیع اهل ایمان این‌گونه آمده است:

یا شیعة آل محمد صلّی الله علیه وآله وسلّم **إعلموا انه لیس منا من لم یملک نفسه عند غضبه و من**

---

۱. الکافی، ج۱، ص۴٦، حدیث ۵.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۰۷. شبیه به این مضمون در کافی، ج۲، ص۱۱۲ از امام صادق علیه‌السلام آمده است.

۳. همان، خطبهٔ ۱٥٤.

٤. ﴿**بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَةٌ**﴾، قیامت، ١٤.
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام **قَالَ: مَا یَصْنَعُ أَحَدُکُمْ أَنْ یُظْهِرَ حَسَناً وَ یُسِرَّ سَیِّئاً أَ لَیْسَ یَرْجِعُ إِلَی نَفْسِهِ فَیَعْلَمَ أَنَّ ذَلِکَ لَیْسَ کَذَلِکَ وَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ** ﴿**بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَةٌ**﴾ **إِنَّ السَّرِیرَةَ إِذَا صَحَّتْ قَوِیَتِ الْعَلَانِیَةُ.** الکافی، ج۲، ص۲۹۵، حدیث ۱۱.

لم يحسن صحبة من صحبه و مخالفة من خالفه و مرافقة من رافقه و مجاورة من جاوره و ممالحة من مالحه، الحديث.[1]

یا این روایت[2] زیبا که به نظر می‌رسد مفتاح بسیاری از خیرات و فضائل اخلاق اجتماعی است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ **قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ** عليه السلام: **مَنْ خَالَطْتَ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ يَدُكَ الْعُلْيَا عَلَيْهِمْ فَافْعَل.**[3]

[**قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ** عليه السلام: **إِذَا خَالَطْتَ النَّاسَ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا تُخَالِطَ أَحَداً مِنَ النَّاسِ إِلَّا كَانَتْ يَدُكَ الْعُلْيَا عَلَيْهِ[4] فَافْعَلْ فَإِنَّ الْعَبْدَ يَكُونُ فِيهِ بَعْضُ التَّقْصِيرِ مِنَ الْعِبَادَةِ وَ يَكُونُ لَهُ حُسْنُ خُلُقٍ فَيُبَلِّغُهُ اللهُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ.**[5]]

امّا در برخی روایات به تأثیر جایگاه افراد در جامعه، در شدّت اهمّیت رعایت این آموزه‌ها توجه داده شده است:

یا شقرانیّ انّ الحسن من کل احد حسن و انّه منک احسن لمکانک منّا و ان القبیح من کل احد قبیح و انها منک اقبح.[6]

نظیر آنچه در قرآن کریم نسبت به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است:

﴿يا نِساءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَ مَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صالِحاً نُؤْتِها أَجْرَها مَرَّتَيْنِ وَ أَعْتَدْنا لَها رِزْقاً كَرِيماً * يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ...﴾[7]

اما آنچه در این مختصر، در پی آنیم بررسی لزوم رعایت هنجارهای عرفی است.

مسلّماً پیروی مطلق از عرف و مطالبات عرفی در اخلاقیات مطلوب نبوده و بلکه مذموم

۱. الکافی، ج۲، ص۶۳۷، حدیث ۲

۲. در این نوشته لفظ «روایت» اشاره به ضعف سند نیست، چنانچه این روایت، صحیح السند است.

۳. الکافی، ج۲، ص۶۳۷.

٤. ای کنت نفّاعا له یصل نفعک الیه من أیة جهة کانت. الوافی، ج٤، ص٤٢٣.

٥. الکافی، ج۲، ص۱۰۱.

٦. البحار، ج٤٧، ص٣٤٩. مقصود ما از جایگاه در این روایت، منتسب بودن از جهت مذهب، به امام علیه السلام خصوصاً در شرائط آن روزگار است. به همین دلیل مسلّما فضائل و رذائل اخلاق اجتماعی مشمول این روایت است.

۷. الاحزاب، ۳۰ تا ۳۲. به قرینه ﴿**فاحشة مبینة**﴾ مشخص می‌شود علت این مضاعفه، جایگاه اجتماعی ایشان و اثر منفی مضاعفی است که کردار ناشایست چنین اشخاصی در جامعه دارد.

است، زیرا ممکن است رسوم اجتماعی و قضاوت‌های عرف تحت تأثیر هوا و هوس و انفعالات نفسانی به انحراف کشیده شود، بنابراین داوری‌های عرفی، نمی‌تواند به صورت مطلق مورد اعتماد باشد. اما با این وجود نمی‌توان ادعا کرد که رعایت هنجارهای عرفی و توجه به قضاوت‌های دیگران در هیچ موردی مطلوب شرع نیست. فلذا استخراج محدودهٔ مطلوبیت پیروی از هنجارهای عرفی از منابع دین، امری ضروری به نظر می‌رسد. از طرفی تبعیت بی‌قید و شرط از عرف یکی از مصادیق بندگی غیر خداست[1] و همین مسأله در قرآن به عنوان یکی از عوامل گمراهی بسیاری از اقوام پیشین شمرده شده است.[2] از طرف دیگر، مسلّما رعایت هنجارهای عرف فی‌الجمله مطلوب شرع بوده و عدم رعایت آن فی‌الجمله مذموم است. در این زمینه به ذکر چند روایت اکتفاء می‌کنیم:

عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: **حَضَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **وَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَصْلَحَکَ اللهُ ذَکَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ** علیه السلام **کَانَ يَلْبَسُ الْخَشِنَ، يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمَ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ وَ نَرَى عَلَيْکَ اللِّبَاسَ الْجَيِّدَ فَقَالَ لَهُ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ** علیه السلام **کَانَ يَلْبَسُ ذَلِکَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْکَرُ عَلَيْهِ وَ لَوْ لَبِسَ مِثْلَ ذَلِکَ الْيَوْمَ شُهِرَ بِهِ فَخَيْرُ لِبَاسِ کُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ** علیه السلام **إِذَا قَامَ لَبِسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ** علیه السلام **وَ سَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ** علیه السلام.[3]

و در روایتی آمده است:... **و لیس یحتمل الزمان ذلک.**[4]

اما اینکه چرا حضرت صاحب الأمر عجل الله تعالی فرجه با وجود انکار عرف، همان لباس جدش سلام الله علیه را خواهد پوشید، با توجه به این روایت – علی الظاهر– قابل پاسخ است:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام **قَالَ: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا** سلام الله علیه **وَضَعَ اللهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ کَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ.**[5]

در وضعیتی که این روایت ترسیم می‌کند، دیگر عرف این امور را ناپسند به شمار نخواهد آورد.

توجه به قضاوت‌های عرف نیز فی الجمله در روایات توصیه شده است؛ ابن ادریس در انتهای

---

۱. الکافی، ج٦، ص٤٣٤، حدیث ٢٤. نظریه عرفی شدن دین نیز که در سال‌های اخیر مطرح شد، به دنبال این مطلب بوده (البته در ابعادی فراتر از اخلاقیات) و نتیجه‌اش کنارگذاشته شدن شریعت است. ر.ک: عرفی شدن دین، آیت الله سبحانی و فقه و عرف، ص٤١٩.

۲. البقره، ١٧٠؛ المائده، ١٠٤؛ الزخرف، ٢٢ تا٢٤.

۳. الکافی، ج١، ص٤١١؛ همان، ج٦، ص٤٤٤.

٤. البحار، ج٧٦، ص٣٠٩. روایات بسیاری در این خصوص‌وجود دارد.

۵. الکافی، ج١، ص٢٥. الأحلام جمع الحلم بالکسر و هو العقل؛ مرآة العقول، ج١، ص٨٠.

سرائر این روایت را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است:

إتقوا مواقف الریب و لا یقفنّ أحدکم مع أمّه فی الطریق فإنه لیس کل احد یعرفها.[1]

بر طبق روایتی، حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله خود بر رعایت این نکته مواظبت داشتند.[2] همچنین از حضرت صادق علیه‌السلام نقل شده است که:

العاقل لا یحدث بما ینکره العقول و لا یتعرض للتّهمة و لا یدع مداراة من ابتلی به.[3]

روایات بسیاری قریب به این مضمون وجود دارد تا جایی که در جوامع حدیثی، بابی به آن اختصاص یافته است.[4]

عدم مخالفت با رسوم پسندیدهٔ عرف نیز در روایات توصیه شده است؛ حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مالک اشتر چنین سفارش فرموده‌اند:

لا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الامة و اجتمعت بها الألفة و صلحت علیها الرعیه و لا تحدثن سنة تضر بشیء من ماضی تلک السنن فیکون الأجر لمن سنها و الوزر علیک بما نقضت منها.[5]

آنچه مسلّم است این است که شیوهٔ اجرای برخی از آموزه‌های اخلاقی بسته به عادات و رسوم عرفی است.

به عنوان مثال، احترام به عالم و اکرام مهمان و... ممکن است در جوامع مختلف به گونه‌های متفاوتی صورت پذیرد و عدم رعایت آنها در آن عرفِ مورد نظر، بی‌احترامی تلقی شود. در این موارد، موضوع حکم شرع نیز به تبع رسوم مختلف، مصادیق متفاوتی خواهد داشت.

إذا کنت فی بلدة غریبا فعاشر بآدابها.[6]

در برخی موارد نیز مخالفت با رسوم عرف نه بذاته بلکه بدان جهت که موجب انگشت‌نما شدن است، مورد نهی قرار گرفته است:

---

۱. السرائر، ج۳، ص۵۷۹.

۲. منیة المرید، ص۱۸۶.

۳. مصباح الشریعه، ص۱۰۳.

۴. المستدرک، ج۸، ص۳۴۰؛ الوسائل، ج۱۲، ص۳۶.

۵. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳.

۶. دیوان منسوب به امام علی علیه‌السلام، ص۴۹.

إن الله تبارک و تعالی **يبغض شهرة اللباس.**[1]

إن الله يبغض الشهرتين شهرة اللباس و شهرة الصلاة.[2]

كفى بالرجل بلاء أن يشار اليه بالأصابع فى دين او دنيا.[3]

طبق این روایات حتی نماز خواندن با حالت‌های عجیب مذموم است، مثلاً تورّک و یا قنوت گرچه فی‌نفسه مستحبّ است؛ اما گاه به شکل‌های عجیب و غریبی انجام می‌شود که می‌تواند مشمول این روایات باشد.

امّا قضاوت نسبت به برخی افعال که در اصل مستحبّ بوده و در شرائط زمانی و عرف محلّ زیست، از دید عرف کاری ناپسند به حساب می‌آیند، مقداری مشکل است.

آیا افعالی مثل تحنّک،[4] حنا زدن،[5] سرمه کشیدن[6] (از سوی مردان)، غذا خوردن با دست (با سه انگشت)[7] و...خلاف مروّت محسوب می‌شود؟ آیا استحباب این گونه اعمال در صورتی که در ملأ عام نمود داشته باشد، در شرایط کنونی نیز باقی است؟[8]

نخست باید تعریف جامعی از مروّت اصطلاحی بدست آورد.

صاحب کتاب مشارق الاحکام[9] در تعریف «مروّت» چنین آورده است:

المراد بالمروة على ما هو المتحصل من عباراتهم المختلفة المتقاربة فى تفسيرها

---

۱. الکافی، ج۶، ص۴۴۵.

۲. البحار، ج۸۱، ص۲۶۱.

۳. المستدرک، ج۱، ص۱۱۹.

۴. مراد تحنک در همهٔ احوال است. کما اینکه دلیل استحباب آن، مختص‌به حال صلاة نیست. ر.ک: جواهر الکلام، ج۸، ص۲۴۴. در مورد تحنک برخی علاوه بر استحباب، قائل به کراهت ترک آن نیز می‌باشند. ر.ک: جواهر الکلام، ج۸، ص۲۴۴ و مستند الشیعه، ج۴، ص۳۸۳.

۵. وسائل الشیعه، ج۲، ص۷۳، ۷۵، ۸۶، ۹۵ و...

۶. وسائل الشیعه، ج۲، ص۹۸.

۷. وسائل الشیعه، ج۲۴، ص۴۳۱ / حدیث‌های ۱ و ۲. البته اصل این استحباب قابل تردید است. علی الظاهر آنچه مستحب است این است که اگر با دست غذا خورده می‌شود، با سه انگشت باشد، ر.ک: همان، ص۳۷۲.

۸. این مسأله مورد توجه نبوده و چندان مطلبی در خصوص‌آن در کلمات بزرگان یافت نمی‌شود، در حالی که مسأله‌ای دقیق و مبتلی به است.

۹. مرحوم محمد بن احمد نراقی رحمة‌الله‌علیه (ملا احمد نراقی معروف به فاضل نراقی صاحب مستند الشیعه در فقه و معراج‌السعادة در اخلاق که او نیز فرزند ملا محمد مهدی نراقی رحمة‌الله‌علیه صاحب معتمد الشیعة در فقه و جامع السعادات در اخلاق می‌باشد.)

کونه مجتنبا عما لا یلیق بأمثاله مما یؤذن بخسة النفس والدناءة.[1]

آیت الله خویی رحمه‌الله «مروّت» را چنین تعریف کرده است:

ان لا یرتکب ما یخالف العادة المتعارفه و ما یعد عیبا لدی الناس و إن لم یکن محرما شرعیا فی نفسه کما اذا خرج احد الاعلام حافیا الی الاسواق أو جلس فی الطرقات...[2]

سابق بر ایشان، شهید اول و شهید ثانی رحمهماالله[3] و... نیز تعریف‌هایی مشابه ارائه کرده‌اند لکن تعریفی که در «مشارق الاحکام» آمده جامع آنهاست.

در اکثر تعبیرات مذکور، این نکته را نیز متذکر شده‌اند که مصادیق اعمال خلاف مروّت، به اختلاف بلدان و اماکن و ازمنه و حتی اشخاص متفاوت است.

امّا در خصوص سؤالی که مطرح شد، مرحوم نراقی در صفحاتی بعد چنین آورده است:

قال فی الروضة و الروض و الذخیرة[4]: لا یقدح فی المروة فعل السنن و ان استهجنها الناس کالکحل و الحناء و الحنک و انما العبرة بغیر الراجح شرعاً. أقول: هذا مع قصد الامتثال و القربة،... و أمّا إذا قصد بها غیره، فالظاهر أنّه کذلک أیضا، لوجوب اشتمالها للحسن[5] الخالي عن القبح و المهانة قبل تعلّق الأمر و حصول القربة به... نعم، إذا کان معه نیة زائدة قبیحة ظاهرة یستهجن معها، کالریاء في الحنک مثلا[6]، أمکن القول بکونه معها خلاف المروّة.[7]

حضرت آیت الله شبیری زنجانی دامت برکاته الوافره در این خصوص چنین فرمودند:[8]

اگر این گونه اعمال موجب هتک نفس باشد، حرام است[9] حتی اگر فی حدّ نفسه مستحبّ باشد. اما اگر به این مرتبه از قبح نرسد، در صورتی که نزد عرف، قبیح و مستهجن و عیب

---

۱. صفحهٔ ۱۸٦.

۲. التنقیح، الاجتهاد و التقلید، ص۲۷۸.

۳. الدروس، ج۲، ص۱۲۵؛ الرسائل للشهید الثانی، ج۱، ص٦۸.

٤. شهید ثانی در الروضة البهیة، ج۳، ص۱۳۰ و روض الجنان، ص۳٦۳؛ محقق سبزواری در ذخیرة المعاد، ج۲، ص۳۰۵.

٥. شاید مراد ایشان خصوص مستحبات توصّلی است والّا در تعبدیات چنین نیست.

٦. البته ریاء در تحنّک و به طور کلی در توصّلیات – علی الظاهر– حرام نیست، اگرچه تحنّک در نماز بنابر یک قول، ریاء در کیفیت نماز بوده و بدین جهت حرام و مبطل نماز است.

۷. مشارق الاحکام، ص۱۹٤

۸. معظم له این مطلب را در پاسخ پرسش نگارنده – در مورد تحنّک و سرمه کشیدن در شرایط کنونی– بیان فرمودند.

۹. آیت الله خوئی رحمه‌الله نیز چنین تعبیری –البته در مورد مباحات– دارند، ر.ک: التنقیح، الاجتهاد و التقلید، ص۲۷۹.

محسوب شود، خلاف مروّت است.[1]

علی الظاهر سید علی قزوینی رحمه‌الله – صاحب حاشیه بر معالم – نیز چنین نظری داشته‌اند.[2]

به نظر می‌رسد از سه طریق می‌توان قائل به عدم بقاء استحباب اینگونه موارد و در نتیجه خلاف مروّت بودن این افعال شد:

۱. عدم اطلاق ادلهٔ استحباب – و لو فی الجمله – نسبت به این شرائط.

۲. ادلهٔ کراهت اعمال خلاف مروّت، را حکم ثانوی و بدین جهت حاکم بدانیم.

کراهت اعمال خلاف مروّت، بعید نیست. در این خصوص می‌توان به روایات زیر تمسک کرد؛

صحیحهٔ معاویة بن وهب:

رَآنِي أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام **بِالْمَدِينَةِ وَ أَنَا أَحْمِلُ بَقْلًا فَقَالَ إِنَّهُ يُكْرَهُ لِلرَّجُلِ السَّرِيِّ**[3] **أَنْ يَحْمِلَ الشَّيْءَ الدَّنِيَّ فَيُجْتَرَأَ عَلَيْهِ.**[4]

موثقهٔ عبدالله جبلة الكناني:

اسْتَقْبَلَنِي أَبُو الْحَسَنِ علیه‌السلام **وَ قَدْ عَلَّقْتُ سَمَكَةً فِي يَدِي فَقَالَ اقْذِفْهَا إِنَّنِي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ السَّرِيِّ أَنْ يَحْمِلَ الشَّيْءَ الدَّنِيَّ بِنَفْسِه...**[5]

مرسلهٔ تحف العقول از پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله**:**

الأَكْلُ فِي السُّوقِ دَنَاءَةٌ.[6]

۳. معتقد به این کلام صاحب کفایه رحمه‌الله **باشیم؛**

... أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق و الاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين و على الامتناع بكونه محكوما

---

۱. برخی دیگر از فقهای معاصر نیز چنین نظری دارند. ر.ک: رساله استفتاءات (للمنتظری)، ج۲، ص۱۰۷.

۲. رسالة فی العدالة، ص٦٨

۳. السری فعیل من السرو بمعنی الشرف. الوافی، ج۱۷، ص۷۸.

٤. الخصال، ج۱، ص۱۰؛ الکافی، ج٦، ص۴۳۹.

۵. الکافی، ج٦، ص٤٨٠. از ادامهٔ روایت مشخص می‌شود که فرض هتک نفس نبوده است.

٦. صفحهٔ ٤٨. با توجه به مقدمهٔ مؤلف، برخی قائل به اعتبار روایات این کتاب هستند. البته استدلال به این روایات برای تعمیم حکم نسبت به همهٔ اعمال خلاف مروّت، نیاز به تنقیح مناط دارد. گرچه شاید بتوان تعمیم را از تعلیل در دو روایت نخست استفاده کرد.

بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناک أحدهما أقوى... [و حينئذ] لابدّ من ملاحظة مرجّحات المقتضيات المتزاحمات[1]... إنما هو من باب تزاحم المؤثرين و المقتضيين فيقدم الغالب منهما و إن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهم دلالة أو سندا و بطريق الإنّ يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي و إلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلک منهما لو كان و إلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.[2]

و در اين موارد يا در برخى از آنها، ملاک استحباب را أقوى ندانيم. البته در اين موارد كه استحباب باقى نيست اما ملاكش موجود است، بعيد نيست كه تلاش[3] براى رفع قبح عرفى اين اعمال، در صورت امكان، مطلوب باشد.

امّا به نظر مى‌رسد، آنچه شهيد ثانى و محقق سبزوارى رحمهما‌الله در اين خصوص فرموده‌اند، قابل مناقشه است و نمى‌توان ادلۀ استحباب سنن را در تمامى موارد، مقدّم دانست. سيد على قزوينى رحمه‌الله در اشكال به مطلب ايشان، چنين آورده است:

يشكل... بما روي[4] عن الصادق عليه‌السّلام أنّه نظر إلى رجل من أهل المدينة قد اشترى لعياله شيئا و هو يحمله فلمّا رآه الرجل أستحيي منه، فقال عليه‌السّلام: **اشتريته لعيالک و حملته إليهم، أما و الله لو لا أهل المدينة لأحببت أن أشتري لعيالي الشيء ثمّ أحمله إليهم.**[5] و قد أراد عليه‌السّلام لولا مخافة أن يعيبوني على ذلک لفعلته، مع ما فيه من الفضل و المدح في روايات مستفيضة و قد تركه الإمام عليه‌السّلام مخافة أن يعيبه أهل المدينة و لذا كان جدّه أمير المؤمنين صلوات‌الله‌عليه يفعل مثله و كان يشتغل شغل الحمّال و غيرهم من العمّال و ليس ذلک إلّا لأجل أنّه كان في زمانه لا يعاب عليه بمثله، فجاز له أن يرتكبه و كان منقبة له و تعظيما سنيا و خلقا كريما.[6]

---

۱. كفاية الاصول، ص۱۵٤.

۲. همان، ص۱۷٤.

۳. از طرقى غير از انجام دادن.

٤. اين روايت بنابر نظرى صحيحه و بنابر ديگر أنظار موثقه است.

۵. الكافى، ج۲، ص۱۲۳.

٦. رسالة فى العدالة، ص٦۸.

در تأیید کلام ایشان می‌توان به صحیحهٔ پیش‌گفتهٔ حماد بن عثمان از امام صادق علیه‌السلام نیز اشاره کرد؛ حضرت در توضیح اینکه چرا به سیرهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام در پوشیدن لباس ارزان و خشن عمل نکرده، می‌فرماید:

إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ علیه‌السلام **كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْهِ.**

و در ادامهٔ روایت آمده است:

غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا علیه‌السلام **إِذَا قَامَ لَبِسَ لباسَ عَلِيٍّ عليه السلام وَ سَارَ بِسِيرته.**

صدر و ذیل روایت می‌تواند دالّ بر استحباب باشد.

امّا انجام افعال مباح مسلّماً از حیث اخلاقی مقیّد بوده و مختص به مواردی است که خلاف مروّت نباشد؛

قال الرضا علیه‌السلام: **إجعلوا لأنفسكم حظّا من الدنيا باعطائها ما تشتهى من الحلال ما لم تثلم المروة.**[1]

البته دامنه این بحث گسترده بوده و ظرائف بسیاری دارد که در این مختصر مجال آن نیست، اگر توفیق یار شود، در آینده به آن ظرائف در حدّ وسع پرداخته خواهد شد.

حسن ختام این سطور، حکایتی است به نقل از حضرت آیت الله بهجت قدس‌الله‌سره:

آقا شیخی می‌گفت: در خیابان قم در دستم نان بود و مشغول خوردن مقداری از آن بودم که آقای حاج میرزا مهدی بروجردی رحمه‌الله را دیدم. به من گفت مگر طلبه نیستی؟ گفتم: بله. گفت: پس چرا این جا نان می‌خوری؟ گفتم مگر حرام است؟ گفت: نان خوردن در خیابان برای شما شرعاً حرام نیست ولی عرفاً اشکال دارد. اگر در برابر چشمان مردم این کار را بکنی، دیگر سخن شما را قبول نمی‌کنند. می‌گویند تو که موعظه می‌کنی همان شخصی هستی که فلان کار را می‌کردی.[2]

---

۱. المستدرک، ج۸، ص۲۲۳.

۲. در محضر بهجت، ج۱، ص۲۷۸.

فن آوری در خدمت فقه

سیدعلی مرتضوی

پژوهشگر سال سوم درس خارج مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

مدرسهٔ فقاهت
www.eshia.ir

عالمان دینی از دیرباز محل رجوع مردم بوده و پیوسته در مقام پاسخگویی به سؤالات و نیازهای آنان برآمده‌اند و بخش زیادی از توسعه و ترویج احکام دین و پالایش آن از خرافات و پیرایه‌های دروغین مرهون ارتباط مستقیم مردم با عالمان بوده‌است.

امروزه به موازات پیشرفت علوم و فنون، گرایش به معنویات و اندیشه‌های دینی نیز در سرتاسر جهان در حال گسترش است و به همین نسبت، میزان نیاز و مراجعه به عالمان دینی هم رو به فزونی گذاشته است. به عبارت دیگر حفظ و تقویت رویکرد جامعه بشری به دینداری نیازمند ارتباط مردم با عالمان دینی است و این ارتباط غالباً در فضای پرسمان دینی ظهور می‌کند؛ در واقع پاسخگویی به پرسش‌های دینی است که از یک سو جامعه دینی را پایدارتر می‌سازد و از سوی دیگر با دفع و رفع شبهات، راه تزلزل در باورهای جامعه دینی را مسدود می‌کند.

از دیگر سو، مراجعه به مراجع و علما همچون گذشته، بسادگی و سهولت میسر نیست و غالباً متضمن صرف وقت فراوان و سایر هزینه‌های احتمالی است. به همین خاطر است که شاهد رشد روزافزون ارتباطات غیرحضوری با دفاتر علمای دینی هستیم. در عین حال نباید فراموش

کرد که ارتباط دوسویه و مستقیم با مراجع و علما همچنان مورد درخواست و علاقه دینداران و متشرعین است؛ دینداران و متشرعینی که طبعاً به کشورها و ملت‌های گوناگونی تعلق داشته و از زبان گفتاری متفاوتی استفاده می‌کنند.

بدین ترتیب، ارتباط میان مردم و عالمان دینی با مسایل فراوانی مواجه است و باید به گونه‌ای بسترسازی گردد که:

سهل و آسان انجام پذیرد.

مفید و کم‌هزینه باشد.

بی‌واسطه بوده و یا کمترین واسطه را داشته باشد.

محدود به یک زبان گفتاری نبوده و دست‌کم زبان‌های پرجمعیت را پوشش دهد.

و از همه مهم‌تر، دوسویه و زنده باشد.

پایگاه مدرسه فقاهت با بهره‌گیری از نرم افزارهای رایگان و پیشرفته بستر ارتباطات دوسویه

العربية دریافت نرم‌افزار ارتباط با ما پشتیبانان تازه‌ها تبلیغات درباره ما

جهت استفاده از ارتباط زنده مبتنی بر وب اینجا را کلیک کنید

دریافت نرم افزار ارتباط شیعی

دریافت فایل	حجم فایل	نوع فایل	عنوان
دریافت	MB 1.54	exe	دریافت آخرین نسخه ارتباط شیعی (4.8907)
دریافت	MB 1.50	zip	اگر نتوانستید از فایل اجرایی استفاده کنید، از این فایل فشرده استفاده نمایید.
دریافت	KB 73.3	jar	نسخه موبایلی ارتباط شیعی (java)
دریافت	MB 3.77	apk	نسخه آزمایشی موبایلی سیستم عامل اندروید (نسخه دانلود صوت و متن دروس)
دریافت	KB 837	zip	نسخه آزمایشی موبایلی سیستم عامل اندروید (بخش زنده)

لطفا بعد از دریافت نسخه جدید، کامپیوتر را خاموش و روشن کنید سپس نسخه جدید را اجراء نمایید

نرم افزار ارتباط شیعی دارای سه بخش است :

1- ارتباط با دفاتر به صورت مشترک برای پرسش سوالات شرعی از نمایندگان مراجع عظام

2- ارتباط با کارشناسان علوم اسلامی برای مشاوره دینی و پاسخگویی به شبهات دینی

3- مدرسه فقاهت برای شرکت در درسهای حوزه علمیه قم به صورت زنده

برای مشاهده ساعتهای پاسخگویی دفاتر و پاسخگویی کارشناسان علوم اسلامی اینجا را کلیک کنید

برای مشاهده ساعتهای درس مدرسه فقاهت اینجا را کلیک کنید

راهنما :

1- ابتدا نرم افزار را دریافت نمایید

2- بر روی فایل دریافت شده کلیک کنید تا باز شود

3- پس از باز شدن بر روی فایل اجرایی ایجاد شده کلیک کنید

4- از منوی باز شونده،ارتباط با دفاتر مراجع یا کارشناسان علوم اسلامی یا مدرسه فقاهت را انتخاب کنید

5- کد کاربری و کلمه عبور را وارد کنید

برای اتصال می توانید از کد های کاربری user1 یا user2 یا user3 یا user4 یا user5 یا user6 یا user7یا user8 یا user9 یا user10 یا user11یا user12 یا user13 یا user14 یا user15استفاده کنید و برای کلمه عبور عدد 2 را وارد نمایید اما برای ورود به "مدرسه فقاهت" لازم است که ثبت نام نمایید

بین علما و مردم را به خوبی فراهم نموده است به گونه‌ای که هر کسی با استفاده از اینترنت به راحتی و سرعت می‌تواند پاسخ سؤالات شرعی، اعتقادی و... خود را از کارشناسان علوم اسلامی دریافت کند. این نرم افزار امکان ارتباط با دفاتر مراجع برای پاسخ به سؤالات شرعی و همچنین ارتباط با کارشناسان علوم دینی را داراست. این ارتباط می‌تواند به صورت نوشتاری، صوتی و همچنین تصویری باشد.

اما یکی از امکانات بسیار جالب و مفید به خصوص برای طلاب علوم دینی امکان شرکت در دروس خارج مراجع مختلف و شنیدن صوت و تصویر ایشان و حتی طرح اشکال می‌باشد که به واسطهٔ این نرم افزار در بخش مدرسه فقاهت امکان پذیر است.

بخش دیگر این سایت آرشیو صوت و متن دروس خارج حوزه‌های مختلف می‌باشد. دروس خارج علما و اساتید حوزه‌های قم، مشهد، اصفهان، تهران، اهواز و شهر ری و همچنین حوزه‌های علمیه خارج کشور مانند نجف اشرف، لبنان و افغانستان را می‌توان در این بخش دریافت نمود. علاوه بر آن آرشیو درس‌های بعض بزرگان معاصر مانند حضرات آیات امام خمینی، آیات عظام خویی و بهجت قدس‌سرهم نیز موجود می باشد.

علاوه بر آن این پایگاه درس‌های فقه موضوعی و کلام و فلسفه نیز در اختیار علاقه مندان قرار می‌دهد. ویژگی مهم این دروس این است که متن ویرایش شده جلسات هر روز بین ٦ تا ٢٤ ساعت بعد در دسترس کاربران قرار می‌گیرد.

از دیگر بخش‌های مهم این پایگاه، کتابخانهٔ مدرسه فقاهت است که تاکنون دارای ۴۸۰۲ عنوان کتاب در ۹۲۲۰ جلد در موضوعات فقه، اصول، قرآن، علوم حدیث، اخلاق اسلامی، عقاید، ادیان و فرق، تاریخ، معاجم، سیره، سیاسی، اشخاص و متفرقه می باشد و این تعداد رو به افزایش است. امکان مشاهده متن کتب و جستجو در آنها و همچنین دریافت متن آنها به صورت فایل pdf از امکان خوب این کتابخانه می‌باشد.

از دیگر امکانات این سایت **ویکی‌فقه** می‌باشد. ویکی‌فقه تلاش می‌کند تا مبانی فقه و اصول را که توسط محققان حوزوی نوشته می‌شود، بر روی اینترنت منعکس کند.

ویکی‌فقه ابزاری است برای تولید دانشنامه توسط طلاب علوم همه شهرهای و کشورهای دنیا. تولید محتوای این بخش بر عهده طلاب است و تلفیق ویکی‌فقه، مدرسهٔ فقاهت و کتابخانهٔ اینترنتی، ابزارهای لازم برای بیان دیدگاه‌های فقهی را فراهم می‌آورد تا زمینه استنتاج قوی‌تر را بوجود آورد. اما این پایگاه هدف خود را از ایجاد این بخش این گونه بیان می‌دارد:

۱) ارتباط تدریس، تحقیق و کتب

ویکی فقه به دنبال ارتباط بین سه بخش تدریس استاد، تحقیق طلبه و مطالب کتاب‌ها است، به گونه‌ای که شاگرد در مورد درس استاد خود تحقیق کند و تحقیق خود را دیجیتال نماید و آن را بر روی سایت قرار دهد و طلاب سایر حوزه‌ها آن را ببینند، اشکال‌ها را بیان کنند و آن را کامل‌تر نمایند.

۲) ارتباط حوزه‌ها

با این روش پیوند علمی بین سه حوزهٔ علمیه قم، مشهد و نجف پیش می‌آید و طلاب سایر مناطق نیز می‌توانند به زبان فارسی یا عربی در این هم‌افزایی علمی کمک کنند.

۳) هم‌افزایی در درس خارج

برای هم‌افزایی علمی طلبه‌هایی که در درس‌های خارج حوزه علمیه قم، مشهد، نجف شرکت





می‌کنند روش‌های زیر پیشنهاد می‌شود:

۳-۱) تلخیص درس

بیان چکیده درس به گونه‌ای که به مطالب اساسی آن اشاره شود یکی دیگر از روش‌های پیشنهادی است. خلاصهٔ درس برای طلبه‌ای که در درس شرکت کرده، مفید است و طلبه می‌تواند با مراجعه به آن، بر درس اشراف پیدا کند و در مقام استدلال و در مقام مقایسه نظر استاد با نظر سایر اساتید، از چکیده بهره می‌گیرد.

تلخیص درس، هم به فهم آن کمک می‌کند و طلاب می‌توانند آن را درقالب فایل html بر روی تلفن همراه خود داشته باشد و در صورت لزوم به آن مراجعه کند.

این روش در مقاله‌های عقیدتی کاربرد بیشتری دارد و طلبه با همراه داشتن چکیده درس می‌تواند از روی تلفن همراه، آیه، روایت و نشانی آن را بیان کند و نیازی به همراه داشتن کتاب برای پاسخگویی نیست.

۳-۲) مطالب اضافه بر درس

استاد بسیاری از مواردی که به بحث مرتبط است را به خاطر این که از حوصلهٔ جمع خارج است، مسکوت می‌گذارد و شاگردان می‌توانند با نوشتن آن، شقوق مسأله را بسط دهند و قوت علمی درس را افزایش دهند.

۳-۳) پیوند به منابع درس

منبع بسیاری از مطالبی که استاد بیان می‌کند، در بخش کتابخانه مدرسه فقاهت وجود دارد و با لینک دادن تحقیق نگارش شده به کتاب‌های کتابخانه و درس استاد از یک سو اصل متن توسط سایر طلاب مشاهده می‌شود واز سوی دیگر صحّت برداشت از کتاب مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴) ثمره‌های علمی

بسیاری از طلبه‌های درس خارج، مقاله‌هایی را در مورد درس اساتید می‌نویسند که هرگز منتشر نمی‌شود و گاهی نظریه‌های جدیدی مطرح می‌کنند که نهایتاً در درس خارجی که شاید خودشان ارائه دهند، بیان می‌شود. اگر این نظریه‌ها در ویکی‌فقه نوشته شود هم مقاله در اختیار سایر طلبه‌ها قرار می‌گیرد و هم نظریه‌ها دیجیتال و ماندگار می‌شود و چون در کمترین زمان ممکن در اختیار سایر کاربران قرار می گیرد، اشکال‌های نظریه بیان و برطرف می‌شود و از نظر علمی متقن می‌گردد.

همچنین این پایگاه در راستای ارج نهادن به تلاش های طلاب و پژوهشگران و برای تشویق طلاب به بیان نظریه‌های فقهی و اصولی، در انتهای هر ماه به مقاله‌های برتر که در زمینه فقه یا اصول نوشته شود و با متن درس‌های اساتید مرتبط باشد و برای اتقان استدلال‌ها، به کتابخانهٔ مجازی مدرسه فقاهت لینک داشته باشد، جوائز نقدی اهداء می‌شود. هر ماه، سه مقاله برتر در زمینه فقه و اصول (جمعاً شش مقاله)، برگزیده می‌شود و لینک آن در صفحه اول قرار می‌گیرد و جایزه نقدی به حساب نویسنده مقاله واریز می‌شود.

از ویژگی‌های جالب این بخش رنگی بودن بعضی کلمات مانند اسامی، اصطلاحات و نکات می‌باشد که رنگ آبی نشان دهنده وجود مقالاتی در مورد آن کلمه می‌باشد که با کلیک بر روی پیوند آن می‌توان مستقیماً به مقالهٔ مورد نظر انتقال پیدا کرد و اگر به رنگ قرمز باشد با کلیک بر روی آن می‌توان به سادگی مطالبی در آن موضوع منتشر نمود.

برای انتشار مطالب و مقالات در این بخش نیاز به ثبت نام و دریافت نام کاربری و رمز عبور می‌باشد. ثبت نام در این پایگاه بسیار آسان بوده و پر نمودن فیلدهای مربوط به اطلاعاتی از قبیل نام کاربری، ایمیل، کلمه عبور و نام و نام خانوادگی و... و سپس تأیید ایمیل ارسالی از این پایگاه تنها کاری است که برای ثبت نام باید انجام داد که در کمتر از یک دقیقه امکان پذیر است.

فرم اشتراک رایگان برای مراکز حوزوی

فصلنامهٔ تخصصی تا اجتهاد در نظر دارد برای استفادهٔ عموم طلاب، اساتید و محققان، به مراکز حوزوی که علاقه‌مند به دریافت این مجله هستند، اشتراک رایگان یک ساله اهدا نماید.

در صورتی که مایل به دریافت این مجله هستید، ضمن تکمیل فرم ذیل، این برگه را به دفتر مجله برسانید.

نام مرکز:
آدرس دقیق پستی: کد پستی ده رقمی:
شماره تلفن تماس:
مهر و امضای مرکز:

آدرس مجله: آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵

پیام کوتاه مجله: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۸

آدرس سایت: www.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

فرم اشتراک رایگان برای اساتید حوزه

فصلنامۀ تخصصی تا اجتهاد در نظر دارد به اساتیدی که علاقه مند به دریافت این مجله هستند، اشتراک رایگان یک ساله اهدا نماید.

در صورتی که اساتید محترم(سطح و خارج) مایل به دریافت این مجله هستند، ضمن تکمیل فرم ذیل، این برگه را به دفتر مجله ارسال نمایند.

نام و نام خانوادگی:
تاریخ تولد:
درس های مورد تدریس و محل تدریس:
آدرس دقیق پستی: کد پستی ده رقمی:
شماره تلفن ثابت: شماره تلفن همراه:
امضا

آدرس مجله: آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچۀ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسۀ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷٤٤۵۷۵

پیام کوتاه مجله: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۸

آدرس سایت: www.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

انواع مقالات قابل پذیرش در فصلنامه علمی تخصصی تا اجتهاد

۱. مقالات شخصی: منظور مقالاتی است که خود شخص آن را به رشتهٔ تحریر در آورده. این مقالات پس از بررسی و تأیید علمی مقاله، به چاپ خواهد رسید.

۲. مقالات اساتید به قلم شاگردان: در صورتی که استاد فرصت نوشتن ندارد، شاگرد می تواند مطلب استاد را نوشته و به تأیید استاد برساند. در صورت تأیید استاد، مقاله با نام استاد چاپ می‌شود.

۳. مقالات مشترک استاد و شاگرد: اگر مقاله‌ای به قلم شاگرد باشد و استاد هم مطلب را قبول داشته باشد، با تأیید استاد، مقاله به نام هر دو نفر درج می شود.

۴. تقریرات اساتید: در صورتی که مطلب جدید و قابل استفاده‌ای در درس اساتید مطرح شود، شاگرد می تواند مطلب را به رشتهٔ تحریر بیاورد و قید کند که برگرفته از فرمایشات استاد است.

۵. قالب های جدید: در صورتی که طلاب ابتکار جدیدی داشته باشند، با هماهنگی دفتر مجله می توانند آن را نوشته و به چاپ برسانند.

تذکر: فقط در صورتی که به قواعد نگارش عربی مسلط هستید، مقاله را به زبان عربی بنویسید، در غیر این صورت، لطفاً مقاله را به زبان فارسی بنویسید.

شرایط عمومی نگارش مقالات در صفحهٔ آخر مجله درج شده است، آن را مطالعه فرمایید.

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

راهنمای تدوین مقالات

۱. موضوع مقاله جدید باشد یا لااقل زاویه‌ای جدید از یک موضوع با سابقه را بررسی نماید.
۲. موضوعات صرفاً فقهی، اصولی و رجالی یا امور مربوط به آنها باشد.
۳. مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده باشد یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
٤. مقاله دارای سیر منطقی باشد (تبیین موضوع، واژگان کلیدی، سابقهٔ بحث، اقوال، ادلهٔ اقوال، ادلهٔ مورد نظر محقّق و نتیجه گیری واضح)
۵. مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در ۵ سطر در اوّل مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد.
٦. مقاله تایپ شده باشد و فایل آن به دفتر مجله تحویل شود.
۷. مقاله حداکثر در ۱۵صفحه A٤ با قلم لوتوس ١٤(در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شمارهٔ جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده، انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقّق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهدهٔ نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.
٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

قال النبی صلی الله علیه وآله و سلم:

العلم حیاة الإسلام و عماد الإیمان
و من علم علماً أتم الله له أجره
و من تعلّم فعمل، علّمه الله ما لم یعلم

نهج الفصاحة، ح ۲۰۱۹